ZNAK

MIESIĘCZNIK

JACQUES MARITAIN: PROBLEM KRÓLESTWA BOŻEGO ● **WACŁAW BOROWY:** O WIERSZACH RELIGIJNYCH MICKIEWICZA ● **JERZY ZAWIEYSKI:** KONIEC UCIECZKI ● **ZOFIA NOSALEWSKA:** DRAMAT CHRZEŚCIJAŃSKI CLAUDELA ● **KS. EUGENIUSZ DĄBROWSKI:** ANNO SANTO ● **MARIA MORSTIN-GÓRSKA:** DWIE POSTACIE KOBIECE FRANCUSKIEGO RUCHU OPORU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IV ● GRUDZIEŃ ● 1949

21

REDAGUJE ZESPÓŁ

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ulica Sobieskiego 3—8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Codziennie od godz. 10—12

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—13

CENA ZESZYTU 120 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 320 zł.
Prenumerata wspierająca 500 zł.

KONTO W PKO NR IV/1171

M—1—10208

PAŃSTW. KRAK. ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK IV GRUDZIEŃ NR 7 (21)

JACQUES MARITAIN

PROBLEM KRÓLESTWA BOŻEGO

Trzeba urzeczywistniać Królestwo Boże — w myśl drugiej prośby Modlitwy Pańskiej. Jaką rolę w owej realizacji przyznać wypadnie pierwiastkowi duchowemu a jaką pierwiastkowi doczesnemu?

Musimy sprecyzować na tym miejscu problem i wskazać trzy błędy typowe związane z jego przedmiotem, naszkicować wreszcie rozstrzygnięcie chrześcijańskie.

Politische Theologie a teologia polityczna

Zauważyć można, że teologiczne oświetlenie sprawy Królestwa Bożego zyskało obecnie świeżą aktualność w Niemczech, w dyskusjach teologicznych dotyczących Świętego Cesarstwa i politische Theologie*). Poświęcono im wiele studiów, wymieńmy zwłaszcza Aloysa Dempfa: „Sacrum Imperium, Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance" (1929).

Pozwolę sobie tutaj na krótką dygresję, by uniknąć pewnego nieporozumienia, i podkreślę, że znaczenie słów niemieckich politische Theologie jest zupełnie odmienne od francuskiego rozumienia „teologii politycznej".

Sens francuski tego wyrażenia polega na tym, że polityka, jak wszystko, co przynależy do sfery moralnej jest tematem dla

*) Pisane w roku 1929

teologa jak i dla filozofa z racji prymatu wartości moralnych i duchowych już w samym porządku politycznym, a także ponieważ te walory moralne i duchowe zakładają — wobec upadku i odkupienia natury ludzkiej — uciekanie się do porządku nadprzyrodzonego i do porządku Objawienia, właściwego przedmiotu teologa. Stąd istnieje teologia polityczna, jak i filozofia polityczna, nauka traktująca o przedmiocie laickim i świeckim, ale osądzająca go i poznająca w świetle zasad Objawienia.

Po niemiecku, przeciwnie, wyrażenie politische Theologie oznacza, że sam przedmiot, o który chodzi, nie jest w istocie laicki i świecki; przedmiot sam jest święty (heilig). Carl Schmitt, który stał się jednym z inspiratorów i doradców intelektualnych nowego reżimu *), starał się niegdyś w wielkich ideach współczesnych politycznych i prawnych ukazać transpozycję tematów zasadniczo teologicznych. Stąd, jeśli dla spekulacji przyjmie się punkt widzenia praktyczny i konkretny, nie licząc się z rozróżnianiem przedmiotów formalnych, bardzo łatwo dojść do zawyrokowania, że i same realności polityczne także przynależą do porządku boskiego i uświęconego. Taki właśnie sens współcześni niemieccy teoretycy Świętego Imperium nadają słowom politische Theologie. Nawiązują w ten sposób do idei mesjanicznej i ewangelicznej Królestwa Bożego, której urzeczywistnienie znaleźć pragną w doczesności i w historii.

I tak teolog protestancki Stapel pisze, że by wypełnić dzieło Odkupienia, potrzeba nie tylko zjednoczenia ludzi w Kościele, ale również w Cesarstwie — któremu przewodzić winni Niemcy; a ściślej Prusy, z powodu wyższego stopnia człowieczeństwa, jaki te ostatnie reprezentują. Dotykali tych spraw również autorzy o wiele głębsi od Stapela, tacy jak Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson — pierwszy w pracach zarówno interesujących jak — moim zdaniem — spornych, inni po to, by skrytykować ową teologię „Sacrum Imperium" w sposób nadzwyczaj przenikliwy i godny uwagi.

Królestwo, Kościół i Świat

Ale porzućmy tę dygresję i wracając do naszego tematu postarajmy się naprzód postawić jasno problem.

Mamy do czynienia z trzema pojęciami. Pierwsze, to pojęcie

*) hitlerowskiego (przyp. red.).

Królestwa Bożego, Państwa i ziemskiego i świętego zarazem, którego królem jest Bóg i gdzie będzie On „wszystkim we wszystkich". Żydzi oczekiwali królestwa tego w doczesności. Dla chrześcijanina będzie ono poza czasem; jest to królestwo wiekuiste, którego miejscem będzie ziemia zmartwychwstałych. O ile więc ta idea dotyczy w rzeczy samej królestwa, władztwa politycznego, którego sam Bóg jest królem, i jeśli z tego względu różni się od pojęcia Kościoła (jak wykazał Erik Peterson w wybitnym studium napisanym przed nawróceniem na katolicyzm), w tym sensie jest idea królestwa Bożego pojęciem eschatologicznym, dotyczącym końca czasów. Nie odnosi się do naszego czasu ziemskiego, lecz do tego, co nastąpi po nim.

Ale to, co wówczas przyjdzie, przygotowuje już dzisiaj doczesność; królestwo Boże to kres ostateczny, bieg historii przygotowuje go i do niego zmierza; podążają ku niemu zbieżnie z jednej strony historia Kościoła i świata duchowego, z drugiej historia świecka i polityczne dzieje państw: z tą różnicą, że dzieje Kościoła już dziś są historią królestwa Bożego rozpoczętego w doczesności, „Królestwa ukrzyżowanego", które u kresu zostanie objawione; podczas gdy historia świecka nie osiągnie swego celu inaczej, jak przez zasadnicze przeobrażenie, które nazwane jest pożarem świata i które zrodzi go dla Królestwa.

Drugie pojęcie, to pojęcie Kościoła, poczwarki tego królestwa. Kościół w istocie swojej jest już tym królestwem, istniejącym i żywym, ale pielgrzymim i przesłonionym; celem jego jest nie co innego, jak życie wiekuiste; istnieje w czasie, ale nie przynależy do czasu. O pojętym właściwie Kościele chrześcijanin słusznie powiedzieć może to samo, co o jego Głowie: ksiądz tego świata nie ma w nim cząstki swojej.

Trzecie pojęcie to świat, państwo doczesności. Celem jego jest doczesna egzystencja ogółu ludzkiego. Świat trwa w doczesności i do niej przynależy; szatan ma w nim swoją część.

Co myśleć o świecie i o państwie ziemskim w ich stosunku do królestwa Bożego? To właśnie nasz problem.

Pierwszy błąd

Tu należy wskazać naprzód trzy błędy typowe. Na pierwszym miejscu wspomnimy o błędzie, który istniał, jako tendencja, u pewnych ekstremistów w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Polega on na tym, że ze świata i państwa ziemskiego robi się po prostu i bez zastrzeżeń królestwo szatana, wyłączną

sferę działania diabła. Dzieje ich w całości mają kierunek odwrotny w stosunku do dziejów Kościoła i zmierzają do królestwa zagłady. Można by to nazwać koncepcją satanokratyczną świata i polityki.

Koncepcja ta nabrała pewnej siły doktrynalnej w dobie reformacji; w naszych czasach próbuje odnowić się, w bardzo wypracowanej szacie teologicznej, tuszującej o ile się da jej skrajności, pod piórem teologów protestanckich ze szkoły Karola Bartha; w gruncie rzeczy zasadza się ona ostatecznie na mniemaniu, że świat nie został zbawiony, tak jak i człowiek nie jest wewnętrznie usprawiedliwiony; na naturę i jej struktury zewnętrzne patrzy jako na opuszczone przez Boga we władztwo diabła, przeciw któremu nic nie możemy oprócz świadectwa, wznoszonego z pośrodka zatraty.

Pewnego rodzaju naturalizm, lub katolicki racjonalizm (mam na myśli na przykład Machiavela — lub Descartes'a) dochodzi do tego samego wyniku inną drogą, drogą separatyzmu, rozłamu między naturą a łaską. Natura ukazuje się wówczas jako świat bezwzględnie zamknięty, a co za tym idzie zdany jedynie na własne siły.

W obydwu wypadkach zaprzecza się światu jego przeznaczenia do łaski i do inauguracji królestwa Bożego. Ogranicza się Odkupienie do królestwa niewidzialnego dusz i do porządku moralnego. Oto byłby błąd skrajny chrześcijaństwa zachodniego (z chwilą, gdy traci ono zmysł katolicki). Potępia go ta najbardziej podstawowa i najprostsza formuła wiary chrześcijańskiej, gdy zwraca się ona do Chrystusa jako do Zbawcy świata, Salvator mundi.

Drugi błąd

Błąd, którego korzenie również są bardzo starożytne tak na Zachodzie jak i na Wschodzie, moglibyśmy nazwać teofanicznym na Wschodzie, a teokratycznym na Zachodzie. Świat nie tylko zbawiony jest w nadziei, ale trzeba również — na to, by spełniło się w nim dzieło Odkupienia — aby w swoim istnieniu doczesnym objawił się jako rzeczywiście już i w pełni zbawiony — jako królestwo Boże. I tu, albo przekreśla się go desperacko dlatego, że nie jest taki; albo przeciwnie oczekuje się od niego nazbyt wiele, skoro próbuje się go przerobić wedle tego ideału.

Na Wschodzie te idee przybrały formy raczej mistyczne (którym odpowiada określenie „teofaniczny", zaproponowane przeze

mnie powyżej): w skrajnym ujęciu myśl wielu mistyków heretyckich wyglądałaby tak, że ubóstwienie życia już obecnie powinno nas wyzwalać od służebności prawa, reguł rozumu i warunków natury. Nie imputuję oczywiście tego skrajnego błędu ortodoksji rosyjskiej, ale sądzę, że uwidacznia on i wykrywa, w czym leżała p o k u s a chrześcijaństwa wschodniego. Niechaj niebo zstąpi na ziemię niezwłocznie — do tego czasu ziemia zdolna jest przyjąć jedną tylko rosę odkupienia: litość, litość kosmiczną, miłosną, rozdartą. Przez zbytnią niecierpliwość i nadnaturalizm można w ten sposób dojść do postawy analogicznej z postawą kalwinizmu; diabłu poruczyć świat w jego postaci obecnej — lecz nie na to, by nad tym światem zapanować: ale by się od niego uwolnić, i świat uwolnić — nim przyjdzie wielki dzień Boży — przynajmniej w nas s a m y c h, przez litość, która popycha nas ku jego nędzom i te nędze przeobraża w nas. Tak wyraźny skądinąd „teokrata" jak Dostojewski zarzuca Kościołowi katolickiemu zbyt wielkie „wcielanie się", zbytnie dążenie do realizacji chrześcijańskiego porządku na tym padole, czego skutkiem ma być zarażanie się zmazami ziemskimi.

Na Zachodzie błąd, o którym mowa, przybrał postać przede wszystkim polityczną i rozwinął się w sposób o wiele bardziej skomplikowany. Dochodzi tam do tego, co można by nazwać utopią t e o k r a t y c z n ą — w najmocniejszym znaczeniu tego słowa. Żąda ona od świata, jako świata i od społeczności politycznej, od państwa realizacji konkretnej królestwa Bożego— co najmniej w stronie zewnętrznej i w ceremoniach życia społecznego. Już w obecne fazie cały wszechświat ma przejść pod władzę polityczną Boga. Wobec tego świat i Kościół zajmują (i wyrywają sobie wzajemnie) ten sam teren: historia świata jest historią świętą.

Ten błąd sprzeciwia się słowom Ewangelii: „Królestwo moje nie jest z tego świata". Sprzeciwia się faktowi, że Chrystus nie przyszedł zmieniać królestwa ziemskie ani dokonać rewolucji doczesnej: n o n e r i p i t m o r t a l i a q u i r e g n a d a t c o e l e s t i a[1]). Do tego właśnie teokratycznego błędu, o którym mowa, odnosi się „Legenda o Wielkim Inkwizytorze"

[1]) „Nie zabiera królestw śmiertelnych Ten, który daje królestwa niebieskie". Papież Pius XI w encyklice o Chrystusie Królu przytoczył te słowa z hymnu na uroczystość Trzech Króli.

Dostojewskiego — chciał on zapewnić światu absolutne szczęście środkami politycznymi i stąd, ponieważ w takim wypadku żąda się od środków owych więcej niż dać mogą — przez przymus i niewolę powszechną.

Ten błąd nie narzucił kształtu chrześcijańskiemu światu średniowiecza: ideał średniowieczny Cesarstwa nigdy nie utożsamił się z takim poglądem, a gdy zmierzać zaczął ku tego rodzaju pomieszaniu wartości, Rzym skruszył go w Kanossie. Katolicyzm średniowieczny niezmiennie potwierdzał rozróżnienie dwóch władz. W gruncie rzeczy myśl, żeby z tego świata uczynić bezpośrednio i absolutnie królestwo Boże, stanowi dla chrześcijanina herezję.

Była to jednak pokusa — anioł kusiciel — chrześcijaństwa średniowiecznego. W teorii wyznawali ją niektórzy skrajni teologowie średniowieczni, zwłaszcza u schyłku średniowiecza (Kościół nigdy za nimi nie poszedł), głoszący, że wszelka władza, tak świecka jak i duchowna, należy do papieża, który przelewa na cesarza a przez niego na królów (p o t e s t a s d i r e c t a i n t e m p o r a l i b u s) władzę świecką dla doskonałego zjednoczenia świata pod władzą Chrystusa. Można by to nazwać teokratyzmem klerykalnym lub hierokratyzmem.

Hiszpania wie coś o tym, czy w porządku kultury jakiś element tej pokusy teokratycznej nie wślizgnął się do ideału kastylijskiego epoki Karola Piątego i Filipa Drugiego. W każdym razie, w sferze praktyki, pewne nadużycia środków ludzkich i politycznych, po stronie protestanckiej w Genewie Kalwina, po stronie katolickiej w czasach kontrreformacji i „Ancien Régime'u" (Kościół jako taki nie był w tych nadużyciach zaangażowany, ale miały one miejsce w Kościele), rzuciły na społeczności — które zapamiętały to na długo — cień i dreszcz owego błędu.

Jednakowoż właśnie laicyzując się coraz bardziej błąd ten nabierał coraz większej historycznej wagi. I tak, święte posłannictwo, o którym mowa, naprzód przechodzi w ręce cesarza — jest to t e o k r a t y z m i m p e r i a l n y; później, w tonacji minorowej, do królów (myślę tu o Henryku VIII, a także o gallikanizmie lub józefinizmie); później, i tu wracamy do tonacji majorowej, przechodzi w ręce państwa (mam na myśli filozofię Hegla).

Trzeci błąd.

Trzeci błąd objawił się w epoce nowożytnej, począwszy od renesansu. Polega on na traktowaniu świata i państwa ziemskiego, po prostu i bez zastrzeżeń, jako królestwa człowieka i czystej natury, bez żadnego związku ze sferą sakralną czy z przeznaczeniem nadprzyrodzonym; bez stosunku czy to do Boga, czy diabła. Można by to nazwać humanizmem odłączonym lub antropocentrycznym, lub inaczej jeszcze liberalizmem (biorę to słowo w znaczeniu, jakie ma w słowniku teologa: więc w sensie doktryny uznającej, że wolność ludzka nie ma innej reguły i miary poza sobą samą). Historia świata zmierza wobec tego do królestwa czystego człowieczeństwa, które — z łatwością widzi się to u Augusta Comte'a — stanowi laicyzację królestwa Bożego. Błąd ten potępia słowo ewangeliczne: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga", non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei. Ponadto błąd ten nie ma stałych podstaw, ponieważ jego cel jest abstraktem i fikcją. Przynależy do gatunku utopii w ścisłym tego słowa znaczeniu: do utopii niewykonalnych, jeśli mogę się tak wyrazić, w pewnym sensie istnieją bowiem utopie wykonalne. Musiał więc sprowadzić się ostatecznie do historycznego ideału błędnego, ale w pewnym sensie osiągalnego (nie odwołuje się bowiem do fikcji ale do siły), o którym mówiliśmy w drugim punkcie: do błędu teokratyzmu ateistycznego.

Ambiwalencja świata.

Spróbujmy teraz wskazać rozwiązanie chrześcijańskie.

W pojęciu chrześcijańskim prawdziwa doktryna świata i państwa doczesnego polega na tym, że są one równocześnie królestwem człowieka, Boga i diabła. W tym okazuje się dwuznaczność zasadnicza świata i jego historii; jest to wspólny teren trojga. Świat jest polem zamkniętym należącym do Boga — prawem stworzenia; do diabła — prawem podboju, z racji grzechu; do Chrystusa — prawem zwycięstwa nad pierwszym zdobywcą, z racji Męki. Zadaniem chrześcijanina w świecie jest wojować z szatanem o jego włość, wyrywać mu ją; musi się do tego przykładać, ale nie osiągnie innego sukcesu jak częściowy, dopóki będzie trwała doczesność. Świat jest zbawiony, owszem, wyzwolony jest w nadziei, znaj-

duje się w pochodzie ku królestwu Bożemu; ale nie jest święty, to Kościół jest święty, świat jest w drodze ku królestwu Bożemu i dlatego stanowiłoby zdradę owego królestwa nie chcieć ze wszystkich sił — w miarę warunków historii ziemskiej, ale tak skutecznie jak to tylko możliwe, quantum potes, tantum aude — realizacji, lub ściślej odzwierciedlenia w świecie wymagań ewangelicznych; ta realizacja jednak, nawet względna, zawsze będzie w ten czy inny sposób niepełna i sporna na terenie świata. I tak jak historia świata jest w pochodzie ku królestwu Bożemu — i wzrasta na kształt pszenicy, jednocześnie ta sama historia jest też w pochodzie ku królestwu potępienia — kąkol wzrasta nierozłącznie spleciony ze zbożem.

O świecie chrześcijanin może zebrać sprzeczne teksty ewangeliczne, których kontrast wyjaśnia się tą zasadniczą ambiwalencją historii i świata, na którą wskazywaliśmy już gdzie indziej.[2]) Czyta naprzykład, że „Bóg tak ukochał świat, że dał Syna Swego Jednorodzonego", „że Chrystus przyszedł, aby świat był przez Niego zbawiony", że „gładzi grzechy świata". I czyta również, że Jezus „nie modli się za świat", że świat „nie może przyjąć ducha prawdy", że „świat wszystek pogrążony jest w złości", że diabeł jest księciem tego świata, że świat już jest osądzony.

Teksty przypomniane przez nas wyrażają łącznie to, że świat jest uświęcony w tej mierze, w jakiej nie jest jedynie tylko światem, ale wchłonięty został przez wszechświat Wcielenia; potępiony zaś jest w tej mierze, w jakiej odcina się i zasklepia, wedle słowa Claudela, w swojej różnicy gatunkowej, by pozostać wyłącznie światem, oddzielonym od universum Wcielenia.

Podczas gdy historia Kościoła, która jest, jak powiada Pascal, historią prawdy, z natury swojej wiedzie ku królestwu Bożemu w ostatecznym jego objawieniu i celem jej wyłącznym jest to Królestwo — przeciwnie historia państwa doczesnego, podzielona między dwa sprzeczne cele ostateczne, prowadzi zarazem i do królestwa zguby i do królestwa Bożego.

Podkreślmy: byłoby zniekształceniem zupełnym i wypaczeniem tego pojęcia „dwuwartościowości" świata i dziejów doczesnych, pojęcia, że diabeł zawsze będzie miał swoją

[2]) J. Maritain'a „Du régime temporel et de la liberté".

część na tym świecie dopóki potrwa historia — gdyby miało to posłużyć za powód spokojnego godzenia się na nieprawości świata, zwłaszcza o ile z nich czerpie się korzyść; w ten właśnie przewrotny sposób pewni rzekomi obrońcy ładu pojmują ewangeliczne słowa: „Ubogich zawsze ze sobą macie".

Te słowa znaczą przeciwnie: Chrystus sam nie będzie zawsze z wami, ale rozpoznacie Go w osobach biednych, których macie kochać i służyć im, jak Jemu samemu. Nie jest tu wskazana klasa społeczna; ale ludzie, którzy potrzebują do życia pomocy innych, bez względu na naturę, źródło i powód ich niedostatku. Dopóki istnieć będą kasty i klasy uciskane, w ich szeregach przede wszystkim poszuka ich miłość; jeśli kiedyś znikną, znajdzie ich jeszcze wszędzie tam, gdzie będą. A ponieważ ich umiłowała, chce, by nastał dzień, kiedy nie będzie klas ani kast uciskanych.

I podobnie to, cośmy powiedzieli o nieuniknionej ambiwalencji historii świeckiej, oznacza, że chrześcijanin musi tym bardziej wytężać siły, by urzeczywistnić na tym świecie prawdy Ewangelii (doskonale i bezwzględnie, jeśli chodzi o własne jego życie osobiste; w sposób względny i wedle konkretnego ideału dostosowanego do poszczególnych epok historycznych, jeśli chodzi o świat); jego wysiłki nie będą nigdy dostateczne, ani jego poświęcenia, w dziele ulepszania warunków życia ziemskiego i przeobrażania tego życia. Ten stan napięcia i walki jest konieczny dla wzrostu historii, pod tym jedynie warunkiem historia świecka przygotowuje tajemniczo swe ostateczne spełnienie w królestwie Bożym.

Ale jeśli to, cośmy powiedzieli, odpowiada prawdzie, celem działalności świeckiej chrześcijanina nie jest przerobienie tego świata, jako takiego, na królestwo Boże; ale jest tym celem zrobienie ze świata, wedle ideału historycznego, jaki wskazują kolejne jego fazy i, że tak powiem, „zmiany skóry" — miejsca dla życia ziemskiego prawdziwie i w pełni ludzkiego. To znaczy pełnego, rzecz jasna, upadków, ale i pełnego miłości; w swoich strukturach kierującego się sprawiedliwością, godnością osoby ludzkiej, miłością bratnią [3]), i dlatego

[3]) Z powodu słabości ludzkiej zło jest częstsze niż dobro pomiędzy ludźmi; a w miarę wzrostu historii, rośnie i pogłębia się jednocześnie z dobrem i zmieszane z nim: te prawa statystyczne dotyczą postępowania ludzkiego. Struktury społeczne, instytucje, prawa i zwyczaje, organizacja ekonomiczna i polityczna — są to rzeczy ludzkie, ale nie są to

przygotowującego nadejście królestwa Bożego w sposób synowski, a nie służebny; chcę powiedzieć: przez dobro wydające dobre owoce, a nie przez zło, które zmierzając do właściwego sobie miejsca, jednocześnie służy dobru jakby pod przymusem [4]).

(Rozdział z książki „L'Humanisme intégral" wyd. 1936)

tłum. H. M.

---

ludzie; właśnie jako rzeczy, nie ludzie, mogą być oczyszczone z pewnych nędz życia ludzkiego; i jak wiele dzieł człowieka, pochodząc od człowieka są lepsze od niego, w porządku sobie właściwym i w określonym aspekcie. Mogą być kształtowane przez sprawiedliwość i miłość braterską, podczas gdy czyny ludzkie raczej rzadko mierzą się tą miarą; mogą być sprawiedliwsze niż ludzie, którzy się nimi posługują i stosują je. Pozostają jednak r z e c z a m i i stąd realnościami na szczeblu zasadniczo niższym niż o s o b y, których stosunki wzajemne i życie regulują.

[4]) Krytyka Denis'a de Rougemont (w książce bogatej skądinąd w spostrzeżenia trafne i wnikliwe: „Polityka personalistyczna" — „Politique de la Persone", Paris, Grasset 1934) dotycząca całej c h r i s t i a n i t a s jako takiej i samego pojęcia (dziwnie ponadto nadużytego) chrześcijańskiego porządku świata, spoczywa naszym zdaniem na zasadzie, błędnej według wiary katolickiej, że wszelka aktywność ludzka i naturalna skażona jest w swoim źródle i bez możliwości organicznego zjednoczenia z łaską wewnętrzną, i stąd wszelki wysiłek dla zaprowadzenia „chrześcijańskiego porządku świeckiego" zmierza z konieczności do urzeczywistniania — w imię chrystianizmu — woli c z ł o w i e k a, nie troszczącej się o „sprawiedliwość" Bożą, a więc z konieczności kryje w sobie hipokryzję. Ponadto według koncepcji Karla Bartha historia świecka nie może przez wzrost w pozytywnym kierunku przygotować królestwa Bożego — nawet w sposób zagadkowy i przy zasadniczym braku ciągłości — o którym rozstrzyga przeobrażenie końcowe, oddzielające to, co ostateczne od „przedostatecznego".

WACŁAW BOROWY

O WIERSZACH RELIGIJNYCH MICKIEWICZA

Głębsze tony religijne odezwały się w poezji Mickiewicza dość późno.

Wśród wczesnych jego liryków mieści się tylko jeden utwór o temacie religijnym: *Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Marii*, który zresztą jest raczej uwielbieniem kobiety w Madonnie, wyrazem zachwytu dla piękności jej przemiany, niż wyrazem uczuć modlitewnych. Nie bez słuszności też zauważył Kleiner, że w sposób bardzo podobny do tego zwiastowania mogłyby być przedstawione np. narodziny Afrodyty.[1])

Religijne elementy II i IV części *Dziadów* roztapiają się w ich fantastyce: ustalenie rozgraniczeń jest niepodobieństwem. W innych utworach okresu młodości występują czasem obrazy liturgiczne czy biblijne, ale przeważnie w charakterze porównań albo akcesoriów. Zupełnie chyba odosobniony jest Kleiner w swoim przekonaniu że „postawa religijna jest czynnikiem zasadniczym w *Sonetach Krymskich*".

W *Konradzie Wallenrodzie* katolicka wiara w nagrodę i karę pozagrobową za życie na ziemi jest naczelnym czynnikiem tragizmu bohatera. Że piekło go czeka, że piekło jest wybranym przez niego losem, o tym mówi on sam kilka razy. Ale nie wyznaje tej wiary z jego przejęciem nikt inny w poemacie.

1) Juliusz Kleiner: *Mickiewicz* I, 1934, str. 192. Chłód tego wszystkiego, co w utworze wychodzi poza gloryfikację ziemskiej piękności, dawno zauważony przez krytykę (Tretiak, Gostomski, Chrzanowski, Kridl), szczególnie się uwydatnia w świetle studium Wacława Kubackiego (*„Hymn na dzień Zwiastowania NMP"* w zbiorze „Pierwiosnki polskiego romantyzmu", 1949, str. 121—133), które stwierdza m. in. jak starannie w *Hymnie* są wystudiowane wszystkie elementy hymnologiczne, jak licznymi filiacjami literackimi i filozoficznymi obciążone.

I w ogólnej atmosferze poematu nie ma ta wiara znaczenia dominującego. Tragizm Wallenroda kształtuje się w kategoriach etyki — zapewne — w ogólnych zarysach katolickiej, ale z uwydatnieniem nade wszystko jego cierpień ziemskich, nie perspektyw eschatologicznych.

I w *Ucieczce* mowa o piekle. Jego udział w wypadkach balladowych intensyfikuje straceńczość w charakterze bohaterki. Że ona wierzy w piekło, rzecz niewątpliwa. Tak samo fikcyjny narrator. Ale wierzenia ich nie odcinają się od konwencyj świata balladowego.

I w „wierszach patriotycznych" także występują obrazy religijne, ale właśnie raczej obrazy niż uczucie. W wierszu *Do Matki Polki* słyszymy o Zbawicielu tylko w porównaniu, w którym przy tym ukrzyżowanie łączy się z apokryficzno-rafaelowskim motywem zabawek Dzieciątka Jezus. *Reduta Ordona* kończy się obrazem karzącego Boga, i w tym jest najsilniejszy akcent wiersza; ale wyczuwamy poza nim raczej zbolałego patriotę niż wierzącego chrześcijanina, zwłaszcza że mianowanie Ordona „patronem szańców" w niebie wnosi znów coś w rodzaju tonu apokryficznego. Pan Naczelnik w *Noclegu* modli się, ale jego czyny mówią tylko o naturze etycznej i patriotycznej.

I oto w tym samym w przybliżeniu okresie, w okresie, który, ogólnie możemy oznaczyć jako okres III części *Dziadów*, pojawia się grupa drobnych wierszy Mickiewicza, które się odcinają od wszystkich dawniejszych jego liryków. W wierszach tych tematy religijne panują wyłącznie. Jest tych wierszy ledwo kilka, ale bogactwo i rozmaitość ich zawartości jest ogromna.

Najwięcej podobieństwa do dawniejszego Mickiewicza znajdujemy w wierszu *Rozum i Wiara*. Jest to przede wszystkim akt pokory. Ale ten, co się korzy, to jakiś brat Farysa: bo pierwszym akcentem w jego pokorze jest — duma: pierwsze słowa utworu są poświęcone jego „rozumnemu gromowładnemu czołu". Korząc się zaś uzyskuje nowy tytuł do wyniesienia: bo oto Bóg za ugięcie się przed nim odpłacił niezwłocznie chwałą: skłonione czoło „wzniósł w niebo" i „umalował promieni tysiącem". Farys nie mógł być dumniejszy! Ale to i brat Wallenroda: bo pierwsza jego troska jest o naród: o jego losy w godzinach próby: „gdy luną klęski" kiedy „potop" zagrozi. Wyraz wszelako tej troski jest równocześnie wyrazem nowego stopnia

dumy. On sprawi więcej niż Wallenrod sprawił: naród będzie czerpał pociechę z jego chwały, będzie w nim widział świadectwo przymierza z Bogiem.

Po tych dopiero tytanicznych deklaracjach następuje przyznanie się — nie do dumy już, ale nawet do pychy. Żadnej przy tym rezygnacji z jej wyżyn: owszem, dalsze wyznanie jeszcze władztwo nad nimi utwierdza: „górnie błyszczę na niebios błękicie". Tylko ta pycha zostaje teraz ofiarowana w pokorze Bogu: jej „blask" — słyszymy — jest słabym odbiciem Jego „ogniów".

Zarysowuje się więc paradoksalne połączenie przeciwieństw: duma — pokora; a poza nim — drugie — porówno tymi dwoma uczuciami ożywione: połączenie przeciwieństw jeszcze bardziej oddalonych: ja — Ty, człowiek — Bóg. Porówno ożywione pokorą i dumą — bo, powoławszy się na Boga, uderzą poeta od razu w ton wyniosłości. Całe „ludzkości obszary" są dla niego „niskie". Ich przekonania są tylko czymś powierzchownym: „barwą", „szumem". Z razu były „wielkie", ale „mętne", żeby się pod wpływem wiary rozjaśnić, lecz równocześnie zmaleć. (Prawda, że to i sam poeta jest w tych „obszarach", ale to nie jest akcentowane).

Nowy atak dumy zwraca się przeciwko „badaczom", choć oni to właśnie oskarżeni są o dumę. Dominuje w tym ataku gniew i szyderstwo. Porównania użyte dla charakterystyki badaczy są poniżające i karykaturalne: zamknięci są oni w sobie „jak w konchy ślimacze" a „burza" (burza kosmosu) „pomiata" nimi „jak śmieciem". To ich położenie ukazuje się jako tym żałośniejsze, że mieli wielką ambicję poznania świata. Pozwolił im poeta przemówić. Jeden z nich występuje z tezą mechanistycznego determinizmu, drugi opowiada się za czystą przypadkowością jako zasadą bytu [2]): — obydwa systemy sformułowane w wielkiej rudymentarności swoich teoretycznych podstaw, co wyrazicieli mądrości rozumowej przedstawia tym mizerniej.

Przeciwko nim wznosi się hymn na cześć Boga: starotestamentowo wielbiący jego wielkość w ogromnych (ale ziemskich) obrazach. On „objął oceanu fale", lecz wyznaczył im granice. Ileż razy w psałterzu występuje ten obraz! A i Kochanowski go przeniósł do swojego *Hymnu*. Owoż to morze, które „w brzegach stoi,

2) Charakteryzuje te tezy J. Bystrzycki w przypisach do wydania II tomu *Poezyj* Mickiewicza w serii „Biblioteki Narodowej" (1924), nr 66, str. 191.

a zamierzonych granic przeskoczyć się boi"? Tak. Tylko jakże zdynamizowane: „buchające", „czerniące się", „błyskające", „wzdymające się", „ryjące" otchłanie, „ciskające" się w górę! A jego szarpaniu się przeciwstawiony jest majestatyczny spokój światła, które najszumniejsze topiele morskie przenika i z ich otchłani tęczą powraca na niebo.

Poeta nie wdaje się tu w udowadnianie wielkości i siły wiary, jak to się wydało Kridlowi [3]), ale alegoryzuje swój wielki obraz: bo ocean nie jest tu tylko żywiołem! To także rozum. Jego fale ruchome wiecznie, miotające się w górę — to jego dociekania, jego wysiłki, żeby zdobyć niebo (bo niebo fizyczne utożsamia się tu w zgodzie z prastarą tradycją z niebem jako siedzibą ostatecznej tajemnicy).

Dynamika utworu jest wspaniała. Towarzyszy jej sarkazm, ciągle przypominający rzekomo „niezmiernemu oceanowi" jego istotną ograniczoność, służebne funkcje, złudzenia co do własnej wielkości: „Z d a j e s z się tykać brzegów widnokręgu", „D a r e m n i e z żaglem nawa leci chyża", wcześniej: „D a r m o c h c e p o w s t a ć z z i e m n e g o p o g r z e b u" tj. podziemia; bo i w tych przestworach nowogródzki prowincjonalizm się odezwał). Fale oceanu muszą ziemię „zamącać". Granice jego wykowane „na skale". Ocean-rozum jest „mały przed Panem", jest „kroplą w Jego wszechmogącej dłoni".

Cała kompozycja oparta jest na kontrastach. Czoło ugięte — czoło wyniesione. Chmura — tęcza. Potop — nadzieja. Pycha — pokora. Źródło światła — jego odbicie. Mętność — jasność. Wielkość — małość. Duma — śmiecie. Koncha ślimacza — glob ziemski. Konieczność — przypadek (bo i wyszydzeni bałwochwalcy rozumu są ze sobą biegunowo sprzeczni!) Księżyc — morze. Nieustannie burzliwa fala i nieruchoma jej skalna granica. Wieczne wznoszenie się i wieczne upadki. Przestwory wód i przestwory niebieskie. Ocean i kropla. Ciemność i światło. Oto cała seria przeciwieństw idących przez poemat od początku do końca.

Dominuje nad tymi kontrastami światło — przechodzące poprzez wszystkie strofy od pierwszej do ostatniej: od tęczy, którą Bóg ubrał czoło ukorzonego przed nim poety, aż po to światło wierszy końcowych, które jest już alegorią wiary. W całym utworze panują powietrzne przestrzenie, zaciemniane i zamą-

3) Manfred Kridl: *Poezja w latach 1795—1863* (Dzieje literatury pięknej w Polsce", wyd. 2., cz. II, Kraków, P. A. U., 1936, str. 43).

cane przejściowo, ale rozjaśniane promieniami światła i barwione kolorami teczy. Sugestionują te obrazy swoim ogromem i jednolitością swojej skali.

I czoło poety niedarmo nazwane jest „gromowładnym". Nie tylko o oznaczenie dumy tu chodziło, ale o obrazowe przedstawienie zdobyczy nauki, dokonanych i upowszechnionych w XVIII wieku: przecież wiadomo, jak były one rozległe w dziedzinie zjawisk fizycznych. Poeta niejako chciał w ten sposób ukazać rozum na gruncie jego najoczywistszych i szczególnie znakomitych dokonań — i owe dokonania przedstawić jako niepełne i nikłe. Tak osadzona jest kompozycyjnie cała ta seria obrazów. I stąd też najwidoczniej wywodzi się późniejsza przemiana, w której światło staje się alegorią wiary dającej prawdy pełne i ostateczne. O tej więc części obrazowej utworu powiedzieć można, że jest ona związana z życiem naukowym swojej epoki (choć zarazem zachowana w niej została pradawna tradycja łączenia światła fizycznego z duchowym). Zdobycze rozumu zaatakowane zostały niejako na własnym terenie.

Tylko że atak to w znacznej części intelektualistyczny. Sfera poezji i sfera prozy mogą się posługiwać tym samym materiałem obrazowym. Mogą w nim występować nawet te same myśli. Inne jednak są ich metody. I kiedy obraz staje się konstrukcją alegoryczną, rozwiniętą w szczegółach, zaczyna dominować czynnik intelektualny nad uczuciowym i wyobraźniowym. Tak jest tu właśnie, kiedy ocean-rozum np. „spada z gradem". To jest paradoks utworu: że do tego wyniesienia wiary, na jakim tu zależało, dochodzi przy pomocy tak wydatnego rusztowania intelektualnego [4]).

Inaczej jest ze sferami innych obrazów, z których dwa zwłaszcza się wyodrębniają. Na końcu utworu mamy obraz jakby z jakiejś fantastycznej *genesis;* obraz stadium stworzenia, w którym powstaje światło i pozwala widzieć. Odsunięty nieco od zalegoryzowanego głównego łańcucha obrazów daje on utworowi zamknięcie o wymowie prostej i jasnej.

Mniej przekonywa dokonana w jednej ze strof końcowej części transpozycja oceanu wynurzającego fale ku niebu na ocean

---

4) Podobnie ocenia tę stronę utworu Juliusz Kleiner *(Mickiewicz,* II 1, 1948, s. 467): „Mimo wszystko — całe skontrastowanie oceanu-rozumu i wiary-promienia przeprowadzone jest z rozumową dokładnością, z właściwą alegorii metodą interpretowania różnych przejawów fizycznych zgodnie z założeniem pojęciowym".

— drogę morską: bo pomiędzy epoką czół gromowładnych i epoką powstania świata, wprowadza on jeszcze inną epokę — epokę prymitywnej żeglugi i prymitywnej wiedzy geograficzno-astronomicznej — skąd powstaje pewien natłok obrazowy.

Bogactwo tych obrazów o gigantycznej skali olśniewa. Ale udział pierwiastka alegorycznego — nie tylko przez swój paradoksalizm w tej gloryfikacji wiary — sprawia, że utwór jest chłodny. Jeden z krytyków (Chrzanowski) mówi nawet o „naczelnej myśli" utworu[5]). A to zły znak!

Przytłumiona alegorią, jest tu zresztą niezaprzeczenie i treść emocjonalna, nawet obfita. Tworzą ją uczucia religijne. Ale są to uczucia jakby starotestamentowe: nie tyle radość wiary, ile triumf nad tymi, co jej nie mają. Bóg jest wielbiony za swoją wielkość, mądrość i łaski. Nic o miłości Boga.

A w stosunku poety do rozumu uderzają różnice ze stanowiskiem tak charakterystycznych pisarzy katolickich jak np. autor dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*. Oto znamienne ustępy tej książki:

> Bóg towarzyszy prostym, objawia się pokornym, daje rozum maluczkim, czystym umysłom otwiera skarby uczucia, a od ciekawych i pysznych łaskę odsuwa.
>
> Rozum ludzki jest słaby i mylić się może, ale wiara prawdziwa omylić się nigdy nie może.
>
> (Księga IV, rozdz. 18.[6])

Przy niezaprzeczonym podobieństwie stanowiska brak tu tej bezwzględności i gniewu w traktowaniu rozumu, które nadają ton utworowi Mickiewicza. Autor książki *O naśladowaniu* odznacza się dużo większym umiarkowaniem.

Podobieństwo do barwy uczuciowej wiersza mickiewiczowskiego znajdziemy raczej u teozofów końca XVIII i początku XIX wieku. Oto np. co mówi Jung Stilling w *Scenach z państwa duchów* (zamieszczonych w *Sämmtliche Werke*, II 313):

---

[5]) Ignacy Chrzanowski: *Na szczytach polskiej liryki religijnej* („Pamiętnik Literacki" 1935, str. 80).

[6]) W przekładzie St. Fr. Michalskiego-Iwieńskiego. Zdania te cytuje Konrad Górski w przypisach do swojego wydania *Wyboru drobnych utworów* Mickiewicza (w „Wielkiej Bibliotece" nr. 138), str. 85, jako przykład zbieżności *Rozumu i Wiary* z niektórymi myślami dzieła *O naśladowaniu*. Tu chodzi o uwydatnienie, jakie przy tej zbieżności nawet są *różnice*.

Rozum w odosobnieniu zapoznaje i ośmiesza najszlachetniejsze prawdy. .

U Eckartshausena (w *Aufschlüsse zur Magie*, 1791, IV 20—21) znajdujemy słowa:

Zamiast szukać argumentów poddajmy się prostej wierze.

Dutoit-Membrini w *La Philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine* (1793, I p. VI) powiada:

Boskie światło Wiary jest przewodnikiem niezawodnym filozofa chrześcijańskiego... Światło rozumu, przeciwnie jest niewiernym przewodnikiem filozofa światowego.[7])

Rozum i wiara jest niezwykłym połączeniem nawyków intelektualistycznych u człowieka, który się wychował w atmosferze „Oświecenia", z gwałtownym potępieniem intelektualizmu znamiennym dla fermentu kierunków przeciwstawiających się „Oświeceniu" na przełomie stuleci.

Mędrcy to też utwór gwałtowny i też polemiczny. Mocniejszy jeszcze w tonie niż *Rozum i Wiara*. W tamtym wierszu rozum jest zarozumiały i ślepy; w tym — nie tylko zarozumiały, ale nienawidzący Boga. Plastyka w transpozycji scen ewangelicznych jest tu ogromna. Ale osią kompozycji znów jest alegoria: przepiękne sceny Nowego Testamentu, choć przepięknie opowiedziane, są przeintelektualizowane: boć zdanie „Bóg żyje, tylko umarł w mędrców duchu" jest niczym innym jak zalegoryzowaniem Ewangelii[8]), a to jest wynik operacji intelektualnej.

Podziwać tu zresztą można prostotę i siłę dramatyzmu. Gostomski powiada, że Mickiewicz dał tu „krótki, lecz potężny zarys misterium religijnego".[9]) Naprawdę nie tyle misterium, co moralitetu. Mędrcy atakowani w nim są bezpośrednio: usnęli „w nieczułej ...dumie", planują zabójstwo, idą za przewodem

---

[7]) Zob. Auguste Viatte: *Les Sources occultes du Romantisme: Illuminisme, Théosophie (1770—1820)*, Paryż 1928, II 12, 14.

[8]) Kleiner (*l. c.* s. 464) słusznie pisze: „Stal twarda a giętka rozumu zbyt wyraźna jest w tej walce przeciw rozumowi".

[9]) Walery Gostomski: *O liryce religijnej Mickiewicza* („Z przeszłości i teraźniejszości", 1904), str. 90.

„zdrady"; ulegają trwodze, ale bezkarni stają się „sroższymi zbrodniarzami". Ich dusza „ciemna jak mogiła". Schodzą ze sceny, spełniając „kielich... pychy".

Rozstawalibyśmy się z utworem pod tym wrażeniem prokuratorskiego oskarżenia, bo nawet i w przedstawieniu meki nacisk położony jest na okrucieństwie męczących, nie na Bożym cierpieniu, gdyby nie jeden wiersz:

A Bóg ich kocha i za nich się modli.

Nie ma takiego wiersza w *Rozumie i Wierze*. Jeden jedyny jest tutaj. Ale to nie tylko nowy „motyw": to jakby otwarcie nowego i potężnego źródła światła.

Ogólny charakter utworu jest pasjonalny — jak tylu innych utworów mickiewiczowskich. Ale ten naprawdę w znaczeniu głębszym niż wiele innych jest chrześcijański.

Tonem chrześcijańskim rozbrzmiewa mocno wiersz *Do M. Ł. w dzień przyjęcia Komunii św.* (czyli, jak go tytułuje autograf, *Sen po spowiedzi* [10]).

Tu już nie ma żadnej polemiki, żadnych inwektyw, choć są kontrasty. Bo te kontrasty służą do uwydatnienia naczelnego uczucia, którym jest rodzaj szlachetnej zazdrości względem istoty żyjącej w harmonii z Bogiem, istoty, która praktykuje sakramenty, która się modli z prostotą, z jaką się modliła w dzieciństwie.

Przeciwstawienie jej grzesznikom nieczułym, do których poeta sam siebie wlicza, uwydatnia ten urok nabożnej korności, prostoty, skromności, który tu panuje — upostaciowany nie tylko w zachowaniu się samej adresatki, ale i w obrazie Baranka Bożego, który widnieje przed jej klęcznikiem, w obrazie jutrzenki i w obrazie anioła, co, jak się marzy poecie, schodzi nad głowę rozmodlonej „czysty i cichy jak światło miesiąca".

Obrazy te rozwinięte są z plastyką, a zarazem niezmierną subtelnością. Oto kilka wierszy o Aniele:

Czysty i cichy jak światło miesiąca:
Zasłonę marzeń powoli rozdziela,
A troskliwości pełen i wesela,
Z takim nad tobą schyla się objęciem
Jak matka nad swym sennym niemowlęciem.

---

10) Wilhelm Bruchnalski: przypisy do *Dzieł* Mickiewicza w wyd. Tow. Lit., t. II str. 536 i n.

Cała delikatność, szczerość, intensywność uczucia skupia się szczególnie w jednym wierszu:

Jak ty mnie swoją przerażasz pokorą!

Wiersz-paradoks, a przecież on przede wszystkim uderza tonem prawdy i siły.

Nie da się tego powiedzieć o wszystkich innych wierszach utworu. Naturalnie, rzecz jest świetnie napisana, rozpoznajemy w niej bez kwestii dzieło mistrza; a przecież zaskakuje nas ona jakąś salonowością. Bo gdy mamy podziwiać kogoś postępującego drogą świętości, to raczej nam rozprasza uwagę wiadomość o jego „wdziękach" i o jutrzence „stulającej" rozmodlone usta. Z innego względu od głębi religijnej odwodzą wiersze poświęcone opisowi snów adresatki. Te sny oddane w tak wyłączną opiekę aniołowi, w swoim ryczałtowym rozsłodyczeniu są przecież jakimś hipotetycznym wdzieraniem się w cudzą duszę, jakimś — mimo całego zawartego w nich hołdu — łatwo zakredytowanym uproszczeniem, pośpiesznym domysłem w dziedzinie, która i u świętych bywa złożona i dramatyczna. Sam Mickiewicz później bardzo surowo ocenił Waltera Scotta za jego poufały i protekcyjny stosunek do dusz — nawet zmyślonych [11]).

O różnych elementach w liryce religijnej Mickiewicza można mówić. Tu chyba można by mówić o sentymentalizmie religijnym.

Czystym aktem religijnym uwielbienia i żalu jest *Rozmowa wieczorna.*

Epitet: „czysty" — już się nieraz nasuwał krytykom w rozważaniach tego wiersza. Kridl pisze [12]):

> Jeżeli można w ogóle mówić o „czystych" uczuciach i o „czystej" poezji (w znaczeniu nie moralnej, ale gatunkowej czystości), to chciałoby się o nich mówić właśnie w zastosowaniu do tego wiersza. Rzadko kiedy w poezji wyraziło się uczucie religijne w takiej prostocie, w takiej krystalicznej czystości, tak odciążone (....) od wszelkiej koncepcji intelektualnej. To, co się w tym wierszu wydaje „myślą", ideą (jak np. ujęcie Boga jako władcy, a równocześnie poddanego duszy), jest tylko bezpośrednią transpozycją stanu

[11]) Prelekcje paryskie II, l. 15 (22 lutego 1842).

[12]) Manfred Kridl: *Poezja w latach 1795—1863* („Dzieje literatury pięknej w Polsce", wyd. 2., cz. II, P. A. U. 1936) str. 43.

uczuciowego, w którym osobisty stosunek do Stwórcy przekształca się w poczucie niemal fizycznego, cielesnego z nim związku.

Słuszne są tu zarówno słowa o czystości jak słowa o prostocie. W żadnym z utworów rozważanych poprzednio nie spotykamy wyrażeń tak kollokwialnie prostych i tak po prostu serdecznych, jak tutaj: „Słów nie mam dla Ciebie", „o cuda!", „mną się nie brzydzisz!"

„Ton serdecznej a pełnej czci poufałości" (jak określił go Gostomski) jawny jest już w tytule wiersza. „Rozmową" nazywa poeta swoją modlitwę, a pierwsze słowa jej są: „Z Tobą ja gadam"... To nie jest oczywiście dzisiejsze „gadam", familiarne i lekceważące: to wyraz najprościej i najogólniej oznaczający mówienie, jak w dawnych przekładach biblii, jak w dawnej poezji, jak jeszcze w *Grażynie*. I dalej przeważnie używa poeta (żeby się znów posłużyć słowami Gostomskiego [13]) „najprostszych wyobrażeń, swojskich nam od dzieciństwa i zawierających się w odwiecznej tradycji całego chrześcijaństwa".

Ale raz po raz w prostych słowach jakież się przed nami kształtują niezwykłe obrazy, i jak przejmujące! Ten choćby z początku:

Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgryzota i skrucha!

Albo dwa wiersze ostatnie: jakże proste słownikowo, a jakiż w nich bujny kompleks obrazowych metafor; jaka nade wszystko siła uczuciowa:

I tylko w nocy — cicho — na Twe łono
Wylewam burzę, we łzy roztopioną.

Niezwykła jest kompozycja tego utworu. Jego podział na trzy części uwydatnia rozgraniczenie tematów (Bóg — bliźni — ja). Wszystkie części są zwrotkowe, ale liczba zwrotek się zmniejsza równomiernie o jedną w każdej następnej. Zwrotki przy tym części poświęconej Bogu są dłuższe — jak gdyby chodziło w tej strukturze nie tylko o wyodrębnienie, ale o oznaczenie hierarchicznej ważności każdego rozdziału [14].

[13]) Walery Gostomski: j. w. s. 77.

[14]) Zwrotka nadto trzecia pierwszej części jest wydłużona: zamiast być normalną oktawą jak jej poprzedniczki, liczy 9 wierszy: *abababacc*. Zauważył to i skomentował („wsunięcie siódmego wiersza rozsadzającego oktawę w strofie o wznawianiu męki") Kleiner (*Mickiewicz*, II 1, 1948, str. 220).

W stylu panują tutaj kontrasty — liczniejsze jeszcze i wydatniejsze niż w *Rozumie i Wierze:* niebo i ubogi domek ducha; nieograniczony władca i podręczny sługa; wszechpotężny mocarz i męczennik na krzyżu: król i poddany; nagroda i niewdzięczność; łaska i cierpienie... Podobne i jaskrawsze jeszcze o wiele kontrasty często występują w utworach poetów religijnych okresu odrodzenia katolickiego w końcu XVI i początku XVII wieku. Niebo — piekło. Ekstaza i oschłość. Radość i męka. Kara, która jako wyraz woli Bożej staje się najmilszą nagrodą. Miłość, która, chcąc dać miarę swoich poświęceń, gotowa jest zrezygnować z siebie i stać się nienawiścią. Z tego rodzaju przeciwstawieniami spotykamy się w owej poezji nieustannie. Zwłaszcza poeci mistyczni posługiwali się nimi często — dla zaznaczenia niezwykłości, wyjątkowości swoich doznań. Istota tych doznań (to rys istotny wszystkich doznań mistycznych) była niewyrażalna. Intensywniejszym, gwałtownym stylem sygnalizowali przynajmniej ich nadzwyczajność. W wierszu Mickiewicza mamy do czynienia z pokrewnym stylem, ale nie czujemy się ani w pobliżu otchłani mistycznych, ani w pobliżu złożonej ascetycznej dialektyki, która także w utworach mistyków występowała w rynsztunku podobnego stylu. (Tak samo nie czujemy się w świecie mistycznym, kiedy słuchamy kolendy Karpińskiego *Bóg się rodzi*, choć tam przecie także wstępuje cała seria ogromnych kontrastów i nawet paradoksów: „ogień krzepnie", „blask ciemnieje" itd.)

Bo ekspresja tego czy innego środka stylistycznego zależy przecież od atmosfery całości utworu. *Rozmowa wieczorna* dostarcza jeszcze innego dowodu tej prawdy. Mamy tu m. in. ten sam obraz promieni spadających i wracających ku niebu co w *Rozumie i Wierze.*

I każda dobra myśl jak promień wraca
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,
I nazad płynąc znowu mię ozłaca,
Ślę blask, blask biorę i blask mam za gońca.[15])

[15]) Kleiner *(Mickiewicz,* II 1, 1948, s. 221) tak o tym pisze: „Na tle transponowania wartości religijnych w piękno światłości promiennej, tak władającego w poezji mistyków hiszpańskich, znanych zapewne i Mickiewiczowi, a nieobcego tradycjom religijnym i mistycznym różnych wiar i wieków różnych, może na tle obrazu rajskiej mowy świateł z *Boskiej Komedii* — krystalizuje się niezrównane piękno obrazu uzmysławiającego przepływanie energii duchowej między Stwórcą a człowiekiem pobożnym".—

I raz jeszcze wraca obraz podobny: to owa „obojętna duma" w części ostatniej, co „jak mgły szata — wnętrzne pioruny pozłaca obłokiem"! — To przecie obrazy z tej samej optyczno-atmosferycznej *(sit venia verbo)* serii. A jakże tu się wydają inaczej! Jak odmiennie brzmią wyrażające je słowa! Brzmią prościej: to chyba niewątpliwe! — Bo też funkcja, którą tu pełnią, jest inna. Tam te obrazy — choć po mistrzowsku rozwinięte — w pewnej chwili stają się schematami alegorycznymi, ilustrującymi stosunek wiary do rozumu. Tu są obrazami i do końca pozostają tylko obrazami. Tak się te dwa utwory różnią, choć zarazem tak się zbliżają.

Zbliża się także *Rozmowa wieczorna* do *Mędrców*. Jak tam mamy do czynienia z parafrazą męki Chrystusa, tak tu z jej narzędziami: „włócznią" otwierającą „niezgojone rany", „gąbką octową", „krzyżem". Ale znów taka sama różnica: tam — posługująca się obrazami rozumowa alegoryczna konstrukcja, tu — tylko liryzmem nasycone obrazy. Tak prostota jest tu czynnikiem ekspresji.

A dostrzegamy tu prostotę i w innych czynnikach stylistycznych. Utwór składa się w ogromnej przewadze ze zdań rozczłonkowanych w zgodzie z podziałami wersyfikacyjnymi: zdań przeważnie niedługich, wyjątkowo przekraczających rozmiary dwuwiersza, zamykających się w tych rozmiarach, albo krótszych jeszcze: jedno- lub półwierszowych, z licznymi przy tym symetriami:

Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie:
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha;
Najdalej władasz i służysz w pobliżu,
Król na niebiosach, w sercu mym na krzyżu.

Gdyby cały utwór przeczytać, uwydatniając paralelizmy składniowe, trzeba by się zatrzymywać po kilka razy w każdej strofie. Niektóre z nich uwydatniają się dopiero w całości kompozycji, inne za to uderzają od razu, bo są uwydatnione dźwiękowo przez krótsze lub dłuższe powtórzenie. Dwa razy przecież w pierwszej zwrotce słyszymy zdumione „Z Tobą ja gadam". Później podobnie wracają słowa o „każdej dobrej myśli" z odmianą tylko „myśli" na „chęci". Podobne są początki obydwu strof części drugiej („Kiedym bliźniemu odsłonił myśl chorą",

Artykuł niniejszy wspiera się na tekście dwu wykładów, wygłoszonych 27. IV. i 3. V. 1948; stąd II tom wielkiego dzieła Kleinera, który się ukazał później, mógł tu być uwzględniony tylko w przypiskach.

„Gdym wobec bliźnich dobył z głębi duszy"...) itd. Nadaje to utworowi — przy całym jego swoistym rygoryźmie kompozycyjnym — brzmienie jakiejś psalmodii, czy litanii.

Te uderzające przede wszystkim (acz nie jedyne) czynniki stylistyczne: demonstracyjnie prosta składnia, obfite powtórzenia — harmonizują doskonale z tonem uczuciowym utworu: z jego serdeczną pokorą, ufnością i miłością, ze skargami „myśli chorej", głosem „złego sumienia" („przeraźliwszym" od cierpień) i tą „burzą" łez, poprzez którą się czuje niewypowiedzianą radość.

Niewypowiedzianą! Tego wyrazu można tu chyba użyć bez naciągnięcia: — bo przecież najsilniejszy akord uczuć zawiera się tu w tym, co już jest poza słowami, co jest tylko ich konsekwencja. (Doskonała ilustracja dla Norwidowskiej teorii niedomawiania.)

Oszczędność słowa jest rysem znamiennym dla całego utworu, choć na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest przeciwnie. Prawda, — zauważyliśmy już — wiele słów się tu powtarza, całe wyrażenia nawet powtarzają się w charakterze refrenów, czy anaforycznych formuł. Tak! Ale są i inne: owe wybuchy serdeczne, pojawiające się raz tylko. Raz jeden tylko użyte są wyrazy „cierpi i kocha"; raz jeden — „serce"!

A jednak i ten utwór, tak prosty, nastręczał trudności i interpretowany był rozmaicie. P. Szmydtowa [16]) dopatrywała się w nim nie tylko uczuć właściwych modlitwie, ale i „dumy płynącej z przeświadczenia o wzajemnej zależności" „człowieka ze Stwórcą". Konrad Górski (*l. c.* s. 83) tytułem komentarza do tego utworu przytoczył kilka aforyzmów wierszowanych z niemieckiego mistyka siedemnastowiecznego, znanego pod mianem Anioła Ślązaka (Angelus Silesius), m. in. trzy następujące:

Das Leiden Christi ist noch nicht gar vollbracht

Das Leiden Christi ist am Kreuz nicht gar vollbracht,
Er leidet heute noch bei Tag und auch bei Nacht [17]).

---

[16]) Zofia Szmydtowa: *Liryka romantyczna*, cz. I. Opracowała... Warszawa 1947 („Biblioteka Autorów Polskich" nr. 1), str. 16.

[17]) *Cierpienie Chrystusa na krzyżu jeszcze nie dopełnione* (V 159). Cierpienie Chrystusa na krzyżu nie zostało dopełnione; On cierpi jeszcze dziś we dnie i w nocy.

Ich hab's von Gott und von mir.
Dass Gott so selig ist und lebt ohne Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.[18])

Ich bin wie Gott und Gott wie ich.
Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein:
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein[19]).

Anioł Ślązak, czyli Johannes Scheffler (1624—1677), autor obfitego zbioru epigramatów religijnych pt. „Pielgrzym Cherubowy" (*Cherubinischer Wandersmann*), znany był i studiowany w czasach Mickiewicza jak wielu innych pisarzy o zakroju mistycznym i teozoficznym. Znał go dobrze i nasz poeta i w roku 1836 miał przełożyć kilkadziesiąt jego epigramatów i ogłosić je wraz z pewną liczbą innych podobnych (innych autorów lub własnego pióra) pt. *Zdania i uwagi*. Znał i innych pisarzy, którzy — wierszem i prozą — przedstawiali myśli i przeżycia podobne. W tej epoce było ich dużo. Chętnie sięgano i do dawniejszych, z Jakubem Böhmem (1575—1624) na czele[20]). Szczególnie popularny, zwłaszcza w Rosji i we Francji (stąd niewątpliwie wcześniej od wielu innych poznany przez Mickiewicza) był tzw. *Philosophe inconnu*, czyli Ludwik Klaudiusz de Saint-Martin (1743—1803). Toteż zdanie Konrada Górskiego, że *Rozmowa wieczorna* okazuje wiele pokrewieństwa z mistycznymi poglądami i przeżyciami zarówno Saint-Martina jak i Anioła Ślązaka" ma w sobie dużo siły przekonywającej.

Przeżycia mistyczne pobudzały do rozważań zarówno psychologicznych jak metafizycznych i epistemologicznych. Wśród mistyków zdarzały się prawdziwie wybitne umysły filozoficzne. W szczególności „mistycy byli pierwszymi wnikliwymi krytykami zdolności poznawczych"[21]). Przytoczone epigramaty Schefflera są właśnie wyrazem pewnych pojęć epistemologicznych i metafizycznych. Pojęcia o Bogu nabieramy dzięki kategoriom naszego poznania; w tych też tylko kategoriach możemy mó-

[18]) *Ja mam od Boga, a Bóg ode mnie* (I 9). To, że Bóg jest szczęśliwy i żyje bez pożądań, otrzymał On ode mnie, tak jak ja od Niego.

[19]) *Ja jestem jak Bóg, a Bóg jak ja* (I 10). Jestem tak wielki jak Bóg, On jest tak mały jak ja; On nie może być nade mną, ani ja pod Nim. (Wszystkie trzy epigramaty w przekładzie Konrada Górskiego).

[20]) Zob. A. Viatte j. w.

[21]) Karol Serini: *Mistyka*, Warsz. 1927 (odb. z „Jednoty"), str. 24.

wić o istnieniu. Tylko więc w tych kategoriach Bóg dla nas istnieje. A więc jest nierozerwalnie złączony z nami. A jak związek Boga z człowiekiem jest nierozerwalny, tak też żywot, męka i zmartwychwstanie Chrystusa są wieczne i powtarzają się w każdej duszy ludzkiej [22]). Można by w tym duchu, oczywiście, interpretować i *Rozmowę wieczorną*. Ale czy tekst utworu nasuwa taką interpretację jako konieczność? Czy bez niej odczuwamy znaczenie utworu jako niepełne? Bynajmniej. Więc chyba należy przyznać słuszność Kridlowi, który twierdzi (w zgodzie ze wszystkimi dawniejszymi krytykami), że wiersz ten trzeba czytać „po prostu", a w przenośniach pasyjnych widzieć „transpozycję stanu uczuciowego, w którym osobisty stosunek do Stwórcy przekształca się w poczucie niemal fizycznego, cielesnego z nim związku". Przy takim zbliżeniu nasunięcie się obrazów, w których się postaciuje największe cierpienie i największa miłość Odkupiciela, czyż nie jest najnaturalniejsze? [23])

Jest też *Rozmowa wieczorna* wierszem z serca do serca. Nie jak cytowane filozoficzno-teologiczne dwuwiersze Schefflera z mózgu do mózgu.

Jeśli by się miało szukać bliższego pokrewieństwa tego utworu — nie z wyrażeń, ale z ducha, — to (mimo wersetów, któ-

[22]) Georg Ellinger: wstęp do wyd. J. Schefflera *Sämtliche Poetische Werke*, Berlin b. r. (między 1923 a 1926), s. LXXXIII — LXXXVII.

[23]) Więcej paralel z literatury mistycznej przytacza Wacław Kubacki (*Monolog Konrada*, „Twórczość" 1945 z. 4, s. 105), m. i. z Jana Taulera (1300—1361): „Każden grzech jest jakby nowa rana przez ręce nasze Zbawicielowi ukrzyżowanemu zadana". Ale i poza mistyką to pojęcie, że grzech człowieczy znieważa i rani Zbawiciela, jest w literaturze religijnej rozpowszechnione (wyjście poza granice czasu jest konsekwencją dogmatów). W „Żalach" (*Planctus Christi morientis*) Filipa de Grevia, hymnografa XIII w., Chrystus ukrzyżowany zwraca się do człowieka ze słowami: *cum sit tantus dolor exterior, — interior planctus est gravior, — tam ingratum dum te experior* („znalazłeś taki ból ponad siły?... — Lecz sroższe żale, — gdy cię widzę niewdzięcznym wcale"; przekł. J. Gamskiej-Łempickiej, *Hymny średniowieczne*, 1934, s. 109). W dziełku *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, przypisywanym Tomaszowi à Kempis znajdujemy takie np. zdanie (ks. III r. LII): „Panie! zasłużyłem tylko na rózgę i karę: bo tyle razy i tak ciężko Cię obraziłem". W naszej starej pieśni kościelnej „Straszliwego majestatu Panie" czytamy: „Jam grzesznik zapamiętały,— Pana wiekuistej chwały — śmiał obrazić. — Nędzny prochu, na coś się odważył, — Stwórcę swego haniebnieś znieważył!"... (*Cantionale ecclesiasticum*, Żytomierz 1892, s. 214). Kleiner (*Mickiewicz*, II 1, 1948, s. 220) zalicza tę koncepcję do „najistotniejszych koncepcyj chrześcijańskich".

re przywodzą na myśl Anioła Ślązaka [24]) i mimo kontrastowego obrazowania, przypominającego mistyków hiszpańskich) trzeba powiedzieć, że bodaj najbliższe mu stronice znajdujemy w książce *O naśladowaniu Chrystusa:* dzieło pisarza religijnego, który ze wszystkich był najmniej polemiczny, a głębokie znawstwo natury ludzkiej łączył z religijnością tyleż żarliwą co prostą [25]).

Wiersz *Arcymistrz* jest w pewnym sensie przeciwieństwem *Rozmowy wieczornej.* Tam panowała intymność; tu majestatyczność. Można za Kridlem powtórzyć, że tu „zwrotki brzmią zaiste spiżowymi tonami i roztaczają gigantyczne obrazy". — Chrzanowski swoim dobitnym i praktycznym językiem powiada, że tego utworu mógłby Mickiewiczowi „pozazdrościć sam Platon". Rzeczywiście, można by go z mitami platońskimi porównywać: nie dlatego, żeby rozwijał jakiś filozofemat, ale dlatego, że ukazuje wspaniały i harmonijny obraz świata.

Obraz ten jest w szczególniejszy sposób związany ze swoimi czasami. Żadna epoka wcześniejsza nie wzniosła wyżej godności sztuki i bardziej nie pogłębiła jej pojmowania. Było więc czymś arcy-współczesnym przedstawić Boga w postaci artysty. I to mamy w tym zwartym poemacie, który przelicza jakby naczelne odmiany sztuki, żeby w każdej wskazać wyraz mocy, wielkości i świętości Boga, wspaniałość i przekraczającą ludzkie pojęcie, harmonię Jego tworów.

Utwór to o strukturze zwrotkowej i o rygorystycznym — czterodzielnym — rozczłonkowaniu kompozycyjnym. Każda z pierwszym trzech zwrotek zaczyna się w podobny sposób: od wyrazu „mistrz" — samego lub z czasownikiem. Ich budowa składniowa jest prawie ściśle symetryczna. Zwrotka ostatnia, wyodrębniona od poprzednich formą wykrzyknikową i pytającą, nie odbiega jednak od ich symetryi, a i początek ma — choć nie taki sam — ale podobny. Jest w tym wszystkim przejrzystość i prostota monumentalna.

I wszystkie przenośnie, przy olbrzymiej swojej skali, są uderzająco przejrzyste. I wszystkie zostają przenośniami. Żadna nie przechodzi w alegorię, jak to było w *Rozumie i Wierze.* I nie dominuje tu polemika, jak tam dominowała; choć i tu jest

---

[24]) Stwierdzenie tego podobieństwa wyrażeń jest niezaprzeczoną zasługą Konrada Górskiego.

[25]) R. H. Benson: Przedmowa do francuskiego przekładu Th. à Kempis: *L'Imitation de Jésus-Christ,* Paryż-Londyn (Coll. „Gallia"), s. VIII, X.

ustęp polemiczny: bo podniósłszy do najwyższej miary godność sztuki przez uwielbienie w Bogu artysty, zwraca się poeta wszakże w końcu przeciwko skargom i żalom artystów ziemskich. Drobne one wobec niezrożumianych w istocie swojej dzieł Bożych; błahe wobec cierpień Syna Bożego, którym ludzie tej właśnie epoki pogardzili jako człowiekiem.

Uwielbienie nie prowadzi więc w *Arcymistrzu*, jak w *Rozumie i Wierze* czy *Mędrcach*, do gniewu i oburzenia: psalmiczny majestat tego utworu łączy się ze współczuciem i słodyczą.

Takie bogactwo zamyka się w tych kilku drobnych rozmiarami wierszach[26]).

Wacław Borowy

[26]) Tyle tylko liryków religijnych ogłosił poeta drukiem. Z rękopisów po jego śmierci opublikowano kilka fragmentów, które treściowo do tejże grupy mogłyby być zaliczone (przede wszystkim fragment *Broń mnie przed sobą samym* i *Widzenie*, zaczynające się od słów *„Dźwięk mię uderzył"*). Są w nich ustępy o wielkiej sile ekspresyjnej; światło też, jakie rzucają na indywidualność twórczą poety, jest cenne; poeta jednak ani ich nie wykończył, ani woli ich ogłoszenia nie wyraził. Są to więc raczej „materiały poetyckie" i jako takie wymagają traktowania osobnego.

JERZY ZAWIEYSKI

KONIEC UCIECZKI

Opowiadanie

I.

Nim się zbudził i otworzył oczy, słyszał szum morza. Było tak blisko, że sprawiało wrażenie, jakby fale przelewały się ponad głową. Przejął go lęk, jakiemu często teraz ulegał. Kilka dni temu, gdy prawdziwie był pod wodą ogarniała go cisza i ciemność. Tonąc, myślał jedynie o tym, by resztkami sił odbijać się w górę i by nie tracić nadziei. Gdy poczuł czyjś mocny chwyt za włosy stracił przytomność, którą odzyskał dopiero po wielu godzinach. Był już zmierzch, a wypadek zdarzył się w południe.

Doktór Mrowiec patrzył teraz ze swego łóżka w przestrzeń morza, które widać było przez otwarte drzwi balkonu i okna. Słońce zwisało jeszcze nisko nad horyzontem, ale z każdą sekundą wznosiło się wyżej. Przez morze szła droga słoneczna, skracająca się w miarę, jak słońce dźwigało się w górę. Obok równomiernego uderzania fal o brzeg, słychać było szum lasu i śpiew ptaków. Krzyczały także mewy, ostrym piskiem.

Doktór Mrowiec uniósł się na poduszkach, aby lepiej objąć wzrokiem morze. Było całe z czystości i ze światła. Zachwycając wzruszało tym, że jest nie do ogarnięcia ani w swoim bezmiarze, ani w swojej głębi. Doktór poczuł się bezradny, by piękność morza określić lub by ją przyrównać do czegoś, co istnieje poza nią samą. Przejmowała go radość widzianego przestworu, radość i szczęście, w czym nieobojętna była świadomość, że cudem ocalał i teraz wraca powoli do zdrowia, — do życia. Niewiele brakowało, a byłby leżał tam pod wodą, niesiony falami po przestrzeniach morskich.

Cztery dni temu tonęło dwoje dzieci: dziewięcioletni chłopiec i dwunastoletnia dziewczynka. Doktór Mrowiec znalazł je po uciążliwym poszukiwaniu, ale wtedy, gdy je ktoś od niego zabierał, doktór nie miał już sił dopłynąć do brzegu. Dopiero po pewnej chwili zauważono nieobecność doktora Mrowca i wtedy zaczęto go szukać. Stan doktora był

bardzo ciężki i zabiegi trwały długo. Ale uratował dzieci, co zrozumiał jeszcze tam na plaży, gdy ze zdziwieniem przyglądał się ludziom stojącym nad nim. Piotr klęczał modląc się i przez łzy uśmiechał się do niego.

Doktór Mrowiec patrzył teraz w morze, przejęty lękiem wobec groźnego żywiołu. To, że ocalał, wydawało mu się czymś, czego nigdy nie będzie w stanie zrozumieć.

— Nie to jest ważne i nie to budzi zdumienie — myślał — że wydobyto go w porę z wody. Ale to, że ten wypadek jest jakby u końca zdarzeń, które się zaczęły w tamtą jesienną noc. Jest u końca — i coś zamyka. Zamykając, otwiera nowe. Bo już nic nie może być większego — tłumaczył sobie — jak to, że człowiek przeżyje własną śmierć.

Wypadek dwojga dzieci sprawił, że dobiegł do jakiejś mety, poza którą otwierają się nowe obszary.

— A śmierć Michała? — zadał sobie pytanie. Czym była ta śmierć? A śmierć Klary? A tamta noc zaczęta balem? Przetarł oczy, jakby to były resztki snów, pamiętanych jeszcze z rana i jakby je odpędzał od siebie.

Ogarnął mężnie wszystkie zdarzenia ostatniego roku, aby na nowo je poznać z perspektywy swego ocalenia.

— Czyż to możliwe — myślał z goryczą, — aby czyjaś śmierć była dla żywych stopniem do czegoś, co lepsze, — aby dobro żądało aż takiej ofiary? Czyż to możliwe, aby człowiek, zdobywał swoje człowieczeństwo, gdy narośnie góra krzywd tak wielka, że nie może już brnąć dalej? — Czy to możliwe?

Nie rozumiał pytań, jakie w nim rosły i jakie szły z jego życia, — z tych licznych zdarzeń i faktów, z powiązań z ludźmi, z ich śmierci i z ich krzywd, przez niego wyrządzonych. Został doprowadzony tutaj, na krawędź ziemi i morza, wydobyty czyjąć ręką z topieli, — aby na nowo, jeszcze raz wszystko przeżył.

Morze, na które patrzył lśniło na powierzchni pianą fal i blaskiem słońca. Ale doktór Mrowiec znał jego ciemne i głuche głębie, niepoczuszone i pełne tajemnic.

Zaczęło się wszystko od ostatniej jesieni, od tej nocy zwłaszcza, gdy zjawił się w Klementowie.

Pamiętał, że przyjął chętnie zaproszenie, aby udać się z delegacją lekarzy do Łękawy, gdzie zbudowano nowe sanatorium dla dzieci gruźliczych.

Łękawa leżała w odległości zaledwie dwu kilometrów od Klementowa, rodzinnego miasteczka doktora. Jadąc tam w licznym gronie lekarzy, nie miał zamiaru zatrzymać się w Klementowie, nie robił w ogóle żad-

nych tego rodzaju projektów, mimo, że decyzję udziału w delegacji powziął tylko z powodu owych „stron rodzinnych".

Było już późne popołudnie, gdy zakończono zwiedzanie gmachu i licznych pawilonów, oraz gdy zbadano nowe urządzenia w gabinetach lekarskich. Ostatni członkowie delegacji wyjechali już autem zakładowym, śpiesząc się na pociąg, pozostał tylko doktór Mrowiec, który planował swój wyjazd na noc.

Chciał zostać sam i powałęsać się po Łękawie, — chciał także pooddychać powietrzem swego dzieciństwa i młodości, jak mówił do dyrektora sanatorium. Gdy w tym celu wyszedł w stronę lasu, dobrze mu znanego, zerwał się wiatr z deszczem. Wcześniej, niż zamierzał, wrócił do budynku, chodził po salach górnych pięter, skąd rozciągał się widok na całe miasteczko.

Jakaś pielęgniarka, niezbyt młoda, ale przystojna chciała dotrzymać mu towarzystwa, mówiła pospiesznie i wesoło o tutejszych lekarzach, ściągniętych ze wszystkich stron świata. Pożegnał ją prędko, zauważywszy siłą nawyku, że jest doskonale zbudowana i ruchy ma pełne zmysłowej gotowości.

— Nazywam się Irena Gnuss — mówiła z uśmiechem od drzwi. — Pan profesor mnie nie poznaje?

— Doprawdy ...nie przypominam sobie — odparł niechętnie.

— A Beatę? — To ja byłam zawiadomić pana... Beatę musi pan pamiętać.

— Ach, tak, tak — odpowiedział Mrowiec pośpiesznie. Rzeczywiście nie poznałem pani.

Irena Gnuss wyszła prędko. Doktór nie chciał teraz myśleć o Beacie, o całej tamtej sprawie, która spadła na niego tak nieoczekiwanie. Przeklęta historia — mruknął ze złością. Musiał chwilę odczekać, nim odejdzie od niego upiór Beaty, wywołany przez tę głupią jakąś Irenę Gnuss? Co za Gnuss? — wcale jej nie pamiętał, bo był wtedy zamroczony alkoholem.

Byli jacyś ludzie u niego, gdy przyszła ta... ta chyba Gnuss — i doniosła o samobójstwie Beaty. Ile to lat? — rachował w pamięci — dziewięć? — nie, dziesięć, — dziesięć, — upewniał się w myśli.

Aby odejść od tamtego zdarzenia, wpatrywał się usilnie w domy i wieże Klementowa. Deszcz a zwłaszcza zapadający zmrok przesłaniał widoczność miasteczka, jakby mgłą. Wyrastały ponad domy wieże dawnego Klasztoru Cystersów, oraz wieże Kolegiaty. W zachodniej stronie Klementowa musiała być jeszcze stara kuźnia, od trzech pokoleń należąca do jego rodziny. Po śmierci ojca i po śmierci starszego brata kuźnię przejął już ktoś inny.

Słyszał w sobie dźwięk kutego żelaza z jakim zrósł się od dziecka, rytm młotów, które go budziły ze snu przez wiele lat i które słyszał wszędzie — w szkole, w domu, za miastem, nawet tu w Łękawie. Kuźnia ojca wychowała ośmioro dzieci, z których on, Henryk i brat ksiądz Zenon mieli „wyjść na ludzi". Tomasz Mrowiec umarł jeszcze przed wojną, a brat, Stefan, który objął kuźnię, zginął w Oświęcimiu. O tych wydarzeniach rodzinnych donosiła zawsze najstarsza siostra Justyna, która pisała regularnie trzy razy do roku: na święta Bożego Narodzenia, na Wielkanoc i na jego imieniny, które wypadały 15 lipca.

— „Najdroższy bracie doktorze, — pisała, — pozdrawiam Cię najpierw w Imię Boga i Syna Jego i Ducha Świętego — i zapytuję o twoje zdrowie i twoje powodzenie". Listy Justyny kończyły się zwrotem równie podniosłym: — „Niech Cię, najdroższy bracie doktorze, strzeże Miłosierdzie Boga i niech Cię ochrania Swym płaszczem cudowna Panna Maria z naszego Klementowa".

Z listów Justyny dowiedział się Mrowiec po powrocie z Offlagu, że zginął Stefan, że zginęli na wojnie w 39-tym roku bracia Marcin i Józef. Z licznej rodziny pozostali: on, Henryk i brat Zenon, który objął parafię na Ziemiach Odzyskanych, oraz trzy siostry: Justyna, Aniela i Zofia. Ale tylko Justyna mieszkała w Klementowie ze swym mężem i dziećmi, gdyż Anjela i Zofia zaraz po wyjściu zamąż przeniosły się do pobliskiego miasta.

Naturalnie Justyna donosiła zawsze o żonie doktora Mrowca, która była nauczycielką w tamtejszym gimnazjum i o jego synu, Michale. W ten sposób wiedział zawsze dokładnie, przynajmniej trzy razy w roku, co dzieje się z Klarą, jego pierwszą żoną i co dzieje się z synem.

Doktór Mrowiec wypatrywał jakiś punkt w krajobrazie miasteczka, orientując się według wież klasztornych, tam gdzie mogła mieszkać Klara z Michałem.

Zastanowił się, ile Michał może mieć lat? — Siedemnaście, czy osiemnaście? — Osiemnaście skończył w ubiegłym miesiącu — stwierdził Mrowiec dokładnie.

On sam miał wtedy dwadzieścia trzy lata, gdy Michaś się urodził i pamiętał dobrze tę chwilę, jak pokazywano mu brzydkie, czerwone i pomarszczone niemowlę. Klara zapytała cicho i lękliwie:

— Czy cieszysz się, Henisiu?

Już wtedy jej nie znosił i wiedział, że nie będzie mógł z nią żyć. Wszystko w niej go drażniło, — nie tylko uległość, nie tylko, że była tak mu oddana, ale nawet jej uroda, — jej bławe oczy, jasne włosy, jej wzruszający wdzięk i delikatność. Była ofiarą czegoś, co się z nim stało przed tym, nim poznał ją i, nie kochając jej, a wiedząc o jej uczuciach do niego, zaproponował jej małżeństwo.

Miało z nim być przecież inaczej — i nie tego pragnął Tomasz Mrowiec dla syna. Ojciec, a zwłaszcza matka przeżyli po raz drugi katastrofę z powodu Henryka.

Był on od dziecka przeznaczony do stanu duchownego, co i jemu także, gdy dorastał, wydawało się prawdziwym powołaniem. Szedł prosto do swego celu, zdolny, oddany całkowicie modlitwom i pracy. Podziwiany i uwielbiany od dziecka, strzeżony od złych wpływów swego otoczenia wzrastał w samotności, w skupieniu i marzeniach o przyszłej swej pracy. Nie wyobrażał sobie innego życia i dziwił się, jak można chcieć czegoś, co nie jest kapłaństwem. Było w nim wiele dumy i wiele szczęścia. W seminarium duchownym uchodził za wzór dla innych, zawsze pierwszy i przodujący.

Wakacje, spędzone w Klementowie po roku studiów, odmieniły go zupełnie. Oświadczył, że nie wróci do seminarium.

Powodem była miłość Henryka do Doroty, którą poznał w domu swego przyjaciela Tadeusza Zielnika. Henryk Mrowiec, według zdania swej matki, uległ czarownicy i jej urokom, podsuniętym przez złe duchy. Był prawdziwie chory z miłości do Doroty, która, jak sama przyznawała, nie pragnęła nigdy łamać mu życia. Cały rok następny spędzał z nią i z Tadeuszem, uwikłany w namiętnościach, jakich nie przeczuwał przedtem ani w sobie, ani w innych. Tragiczne było to, że nie od razu stracił wiarę, ale wiedział, iż tracił ją stopniowo, równomiernie do tego, jak rozrastało się w nim uczucie do Doroty. Jeszcze się zrywał w sobie i opamiętywał, chciał wyjechać, aby powrócić do studiów w seminarium, ale Dorota była czymś potężniejszym, niż jego własne pragnienie. Później po daremnych wysiłkach, po bezskutecznej walce stwierdził, że źródło wiary w nim wyschło, że odeszło coś, co dotąd było pewnością i pokojem. Było to równie ciężkie, jak zła i ponura miłość do Doroty. Właściwie dopiero wtedy poznał siłę swych namiętności i pustkę swego osamotnienia.

Nie był pewien uczuć Doroty. Tłumaczył jej, czego nie mogła zrozumieć, że wszystko dla niej stracił, że jest odarty z tego, co miał, że tylko została mu ona. Ale, czy może jej ufać? — zapytywał. Dorota, starsza od niego o trzy lata, traktowała go, jak dziecko. — Jak dziecko, które jest chore, — tak wręcz mówiła, całując go w głowę. — Czy go kochała? — Zapewniała, że podoba jej się, — ale nic więcej.

Henryk nie rozumiał, co oznacza to „nic więcej".

Miał się o tym dowiedzieć niedługo, w sposób przypadkowy niejako, od Tadeusza.

— Czego tak wariujesz za Dorotą? — zapytał kiedyś Tadeusz udręczonego Henryka.

— Wariuję? Być może. Przecież wiesz, że ją kocham.

— No to bierz ją. Na co czekasz? Znam ją dobrze. Pierwszorzędna dziewczyna. Przez pół roku była moją kochanką.

Henryk pamiętał, że rzucił się na Tadeusza i leżącego na ziemi chciał zadusić. Płakał i krzyczał, że to nieprawda, — a jeśli prawda groził zabiciem i jego i jej.

Tadeusz zręcznie obezwładnił Henryka i, patrząc mu w oczy, powiedział te niezapomniane słowa:

— Głupcze! Czegoś się spodziewał? Człowiek — to przecież bydlę i złodziej!

Henryk śmiał się długo, gorzko, zataczając się z rozpaczy, z przerażenia i z oczywistości tej prawdy, jaką mu odsłonił Tadeusz.

Wyjechał natychmiast z Klementowa, gdzie stracił wiarę, stracił miłość i przyjaźń. W mieście poznał nędzę przelotnych miłostek, łatwych i budzących odrazę. Zaczął studiować medycynę, aby poznać ciało ludzkie, którym pogardzał i które go równocześnie przejmowało zachwytem. „Człowiek bydlę", nazwany tak przez Tadeusza, — stawał się teraz przedmiotem jego badań w całej swej złożoności, w każdym włóknie i w każdej komórce.

Po dwu latach ożenił się z Klarą, z którą przebywał na studiach w mieście. Dlaczego to zrobił? Zapewne na przekór światu i sobie — tak później wyjaśnił to siostrze Justynie. Klara kochała go od dawna, od dziecka niemal, oddana mu bezgranicznie. To mu właśnie obrzydło i nie mógł znieść jej ufności, ani jej dobroci. Nic nie zdołało osłabić w Klarze uczucia do niego, nawet jego oschłość, a zwłaszcza jego liczne przygody miłosne z kobietami, o czym opowiadał jej z jakąś ponurą pasją.

— Dlaczego mnie nie znienawidzisz? — wołał. Za co mnie tak kochasz? Nie znoszę twojej dobroci! To jest ślamazarne i wstrętne.

— Ależ Heniś, — dziwiła się Klara, — cóż ja zrobię, że cię kocham? Kocham cię takim, jakim jesteś.

Po ukończeniu studiów, Henryk zostawił Klarę z trzyletnim synem w Klementowie i zawiadomił ją, że ma już inną kobietę. Była to Adela Retmańska, rozwiedziona z mężem, wyrafinowana, nie kochająca Henryka, świadoma swej niezwykłej urody i przewagi nad nim. Pożycie z Adelą wypełniała ciągła walka i ciągłe napięcie. Wiedział, że Adela dla kaprysu może ulec pierwszemu, który jej się podoba, jego samego odsuwając od siebie na długie tygodnie. Była wyzywająca w swej kokieterii i okrutna w udręczaniu. Z niewiadomych znów powodów mogła naraz stać się uległą, całkowicie bierną i nienasyconą w rozkoszy.

— Diablica! Hetera! Wiedźma! — mówił Mrowiec o niej ze złością, gdy znikała nagle, wyjeżdżając w nieznanym kierunku i gdy jej szukał z rozpaczą po całym kraju.

Nieraz tracił siły na walkę z nią i uświadamiał sobie z nienawiścią, że jest we władzy Adeli i w potrzasku, jak zwierzę, które się miota daremnie. Posuwał się w swej kapitulacji nawet do tego, że klękał przed nią i błagał o litość. Ale wtedy jeszcze bardziej podsycał jej zawziętość i chłód. Równie jak on nie znosiła słabości i nie znosiła spokoju. Aby zrównoważyć swoją klęskę jakimś bezspornym zwycięstwem i przewagą nad kimś — wykorzystał uczucie młodej dziewczyny, swej asystentki w szpitalu, Beaty Ręskiej.

Była wręcz zaślepiona w doktorze i tak ufna, tak wdzięczna, że całowała go po rękach za każde dobre słowo, jakie jej dawał.

Została od razu jego kochanką, gdy tego zażądał i nic nie znaczyły dla niej jego stosunki z Adelą. Nie śmiała marzyć, aby być jedną i wyłączną. Kochała doktora — według zdania Ireny Gauss — do obłędu, do takiego zapamiętania się, że nic poza nim dla niej nie istniało.

Lubiła nie tylko jego pieszczoty, nie tylko ich wspólne noce, — lecz jego rozmowy, poważne i mądre. Nikt nigdy z nią w ten sposób nie mówił, jak doktór, który ją pouczał o swojej gorzkiej wiedzy życia.

— Wszystko jest zabawą, Beato — mówił kiedyś — taką zabawą, która prowadzi do śmierci. Cała sztuka jest w tym, aby zabrać, co się da i wycisnąć do ostatniej kropli. Ta zabawa nie jest piękna, tak, jak zabawa dzieci. To jest, moja Beato, zabawa smutna i można by ją nazwać zabawą w śmierć. I jest beznadziejna, lecz nade wszystko nudna. Nuda to pierwsza oznaka śmierci. Tylko ludzie prawdziwie odważni i prawdziwie wielcy potrafią wyprzedzić śmierć i nie ulec jej. Człowiek, Beato, — to bydlę, które zdycha powoli już od chwili swego urodzenia.

Beata, wkrótce po jednej z takich rozmów i po trzyletnich stosunkach z doktorem Mrowcem, na którego szła już nuda z jej powodu — dała dowód, że należy do tych, co mają odwagę, do prawdziwie wielkich.

Popełniła samobójstwo, o czym doniosła doktorowi Irena Gauss, gdy w jego domu odbywało się jakieś liczne przyjęcie, urządzone przez Adelę. Tak się złożyło, że w niedługim czasie po wypadku z Beatą, Adela opuściła Henryka i wyjechała w świat z jakimś Anglikiem.

Odtąd w życiu doktora były już tylko krótkotrwałe przygody z licznymi kobietami, które brał łatwo i które pogłębiały w nim jego teorię o życiu człowieka bydlęcia. Czuł się nieszczęśliwy i nie miał sił zatrzymać się na tej linii pochyłej, po której staczał się coraz niżej. Zeszła na niego głęboka noc, — noc trwogi, jak sam o tym mówił, w której daremnie było wzywać ratunku. Zresztą, czy mógł nadejść ratunek? I skąd? Czasami zahaczał myślą o Klementów, ale na samo to wspomnienie jawiły się upiorny Doroty i Tadeusza.

Raz odważył się ulec tęsknocie za synem i pojechał do Klementowa. Ale na stacji mijał go pociąg, który odchodził w góry, — i w jakimś oknie zauważył wychylonego Michała, żegnającego matkę. Klara szła jakiś czas obok wagonu i śmiała się do syna swoim szczerym, jasnym uśmiechem. Doktór Mrowiec ukrył się za budynkiem stacyjnym, aby nie spotkać się z Klarą i aby w samotności przeżyć żal, że nie zdążył uściskać Michasia, jadącego z harcerzami na wycieczkę w góry. Michaś miał już wtedy prawie dziesięć lat.

— Duży i śliczny chłopak, — stwierdzał wobec siebie z dumą.

W dwa miesiące potem wybuchła wojna, z której wrócił po sześciu latach. Przebył ją w Oflagu, skazany na życie bezsensowne, jałowe, na rozpacz nudy i obrzydzenia do tych, z którymi dzielił swój los. Najcięższe do zniesienia było właśnie obcowanie z ludźmi, którymi pogardzał i których wręcz nienawidził. Miewał częste zatargi z oficerami, nierzadko kończące się sądem, posuwał się do obelg i znany był w całym obozie ze swej ciężkiej i ponurej mizantropii.

Ale od dawna miewał też coś, co nazywał „atakami niewinności", stany najgorsze i najcięższe, gdy budził się w nim żal jak gdyby zmarnowanego życia. Czy je rzeczywiście zmarnował? Ogarniał go wstręt do siebie i do całej przeszłości. Było tak — rozważał później, — jakby się nagle nachylało niebo. Chciał czegoś, co byłoby samym dobrem i czegoś nade wszystko, co byłoby samą czystością. Ale w poprzek tym pragnieniom kładła się krzywda Klary, a później niewinna, straszliwa śmierć Beaty. Wiedział, że nie przejdzie nigdy przez próg tego zła, jakie własną ręką przed sobą położył. „Ataki niewinności" mijały nieprędko, trwały coraz dłużej i coraz częściej — mimo, że zawsze je pokonywał zwięzłą formułą jaką wygłosił był kiedyś Tadeusz o człowieku. Przyjmował na siebie do ostatka, do końca sens tej formuły zastosowując ją w swym życiu. Nie chciał nigdy myśleć o Klementowie, chociaż stamtąd, jak dowiedział się później, szły do niego po niewidzialnych promieniach modlitwy Klary i Michała, modlitwy jego matki i dobrej siostry Justyny, której naiwne zwroty w listach śmieszyły go, lecz równocześnie wzruszały. Zwłaszcza ten: — „niech cię ochrania Swym płaszczem, bracie doktorze, cudowna Panna Maria z naszego Klementowa".

— Głupia Justyno! — głupia Justyno! — krzyczał nieraz ze złością, aby zagłuszyć w sobie żal, którego nie mógł unieść.

II.

Gdy doktór Mrowiec opuszczał tego wieczoru gmach sanatorium w Łękawie, — czekała na niego w hollu Irena Gnuss. Spotkanie było niby przypadkowe. Pielęgniarka szła także do Klementowa i zaofiarowała się odprowadzić doktora na dworzec. Wiatr był tak silny, że nie

podobna było rozmawiać, mimo że Gnussówna próbowała coś mówić o swej przyjaciółce Beacie Ręskiej. Tę chwilę, gdy zbliżali się do Klementowa, doktór zawsze żywo pamiętał. Zbliżał się przecież — jak o tym dopiero teraz wiedział — do początku jakiegoś końca, przekraczał próg swoich dziejów, które skupiły się w ciągu tej jednej nocy. Od niej poszło wszystko, w mnogości wydarzeń, jak i w ich niecierpliwym, pośpiesznym przebiegu.

Doktór Mrowiec, leżąc teraz w obcym domu, patrzył na morze i ogarniał jego nieskończone przestrzenie. Mimo woli śledził z uwagą jakieś barwne płaszczyzny wodne, ruchliwe, zmienne, — wieloraką grę kolorów pod wysokim, granatowym niebem.

Piękny i czysty był ten ranek nad morzem.

Ale doktór cały był w tamtej nocy jesiennej, w zwykłym pozornie dniu swego życia, w splocie wydarzeń, jakie wtedy zaszły.

Dziwił się teraz, że one naprawdę były, tak samo, jak dziwił się swojemu ocaleniu. Jedno i drugie czyniło go biernym, tak, jakby tylko miał w tym być, kierowany przez kogoś, ale sam nic rozumiejący niczego. Miał tylko doznawać, tylko widzieć i tylko przeżywać.

— Czy tylko? — Czy jedynie po to był, aby niepojętym splotem zdarzeń uderzały w niego te jakieś siły, którym musiał ulegać? Czy nic więcej? Nic nadto? — zadawał sobie teraz te pytania.

Wiedział, że później było inaczej — i że doszedł w końcu do zrozumienia tego, co wydawało mu się tak nierozumne. Ale teraz, gdy został wydobyty z topieli, cudem ocalony, — sam cud, że oto istnieje prawdziwie, — na nowo, na nowo tak, jakby się po raz drugi narodził — wszystko to stawia go znów wobec pytań, jakie się rodziły tamtej nocy. Zakrył twarz rękami, jak gdyby nie mógł w pełni dnia, w jasności słonecznego ranka oglądać tamtych niewiarogodnych zdarzeń.

Było zupełnie ciemno, gdy weszli z Ireną do Klementowa. Gdzie niegdzie tylko wątłym światłem chwiały się latarnie na wysokich, drewnianych słupach. Mrowiec obliczał, że nie był tu dziesięć lat, czyli od pogrzebu ojca, gdy przyjechał na kilka godzin, tak aby tylko zdążyć na wyprowadzenie zwłok. Jeszcze raz przed samą wojną przesiedział na dworcu, wtedy, gdy Michaś odjeżdżał pociągiem w góry. Właściwie nie mogły się liczyć te krótkie przejazdy i naprawdę, jak stwierdzał — nie był w Klementowie piętnaście lat.

W drodze na dworzec była chwila, że doktór zastanawiał się, czy by nie zajść do Justyny i myślał także, czy by nie zobaczyć się z Michasiem, ale nie miał sił ani na jedno, ani na drugie spotkanie. Nie w tym celu tutaj przyjeżdżał. Ot, tak tylko, byle przejść przez miasteczko, — przejść i nic więcej. Tego tylko chciał jadąc do Łękawy. Co miałby do powiedzenia Justynie? A nade wszystko Klarze, — lub Michasiowi? Od Ju-

styny wie, że Michaś uczy się dobrze, jest w drugiej licealnej i że Klara jak zwykle, pracuje w gimnazjum, jako nauczycielka historii. Posyła regularnie pieniądze, gdyż o tym zawsze pamięta, — spełnia więc swoje obowiązki wobec syna z całą sumiennością — usprawiedliwiał się, odpierając tym samym ochotę zobaczenia Michasia. Ale niepokój nie ustępował. Doktór szedł prędko, nie słuchając i nie rozumiejąc tego, co opowiadała mu Irena Gnuss, drepcząca za nim drobnymi krokami. Padał deszcz, więc Mrowiec postawił kołnierz palta, wtulił głowę w ramiona i pochylony szedł prędko, jakby uciekał. Gdy mijali rynek doszła go skądś orkiestra, która grała jakieś smutne tango.

— Wielka zabawa — panie doktorze — odezwała się głośno Irena Gnuss.

Doktór nie dosłyszał, więc krzyknęła:

— Zabawa! — Bal!

— No więc cóż? — Niech się bawią! — odkrzyknął doktór.

Jeszcze przez chwilę górnymi i lękliwymi dźwiękami goniła ich melodia tanga, nim weszli w ulicę, głuchą i ciemną, prowadzącą na dworzec. Okazało się, że pociąg dopiero co odszedł i że następny będzie o siódmej rano. Doktór spóźnił się o niecałe pięć minut. Był wściekły na Irenę Gnuss, chociaż nie było w tym jej winy. Doktór miał zawsze zwyczaj przychodzić na dworzec w ostatniej chwili przed odejściem pociągu. Tym razem źle obliczył czas, potrzebny na przebycie drogi z Łękawy do Klementowa.

Zły na świat i na siebie wracał powoli do miasta, gdyż na stacji niepodobna było czekać do rana.

Zgodził się na propozycję Ireny, aby tę noc spędzić na balu. Jakiś podarty afisz, zmoczony przez deszcz, ogłaszał o całonocnej zabawie w remizie strażackiej. Na rynku znów złowiła ich muzyka taneczna i jaskrawym światłem ciągnęły okna na nowoodbudowanej remizie.

— Gdyby kogoś tam spotkał, kogoś ze swoich — rozważał w myślach, — ma przecież dostateczne usprawiedliwienie. Nie na bal przyjeżdżał, — a to, że się spóźnił...

Po chwili już tańczył uproszony przez Gnussównę do walca. Poddawał się tej zabawie bezwolnie, jak automat, tańczył posłusznie i spełniał wszystkie nawoływania wodzireja. Tańczył z jakimiś paniami „z lewej strony", to znów „z prawej", — to znów „z vis a vis", — tańczył „w łańcuszkach", „w kole", posuwał się para za parą, stawał, klękał, klaskał. Tańczył też solo z jakąś młodą i ładną panną.

Gdy się przez chwilę rozejrzał po obecnych, stwierdził z zadowoleniem, że nikogo nie zna. Jacyś sami obcy, przeważnie młodzi, wśród nich wielu wojskowych, gdyż w Klementowie zawsze, jak pamiętał, stało wojsko. Po pierwszym tańcu poszedł do bufetu i tam wychylił dwa większe kieliszki wódki. Usiadł z Gnussówną przy stoliku, ale po chwili był

już sam, gdyż Gnussównę poprosił ktoś do tańca. Doktór Mrowiec czuł, jak owłada nim przeszłość tego miejsca, w którym teraz się znajduje. Na tej samej sali tańczył z Dorotą.

Byłoby zabawne — myślał — zobaczyć ją teraz, ukłonić się jej i poprosić do tańca. Mieć ją w ramionach, jak wtedy — i później dziękując za taniec powiedzieć jej, że mimo wszystko, mimo wszystko nigdy o niej nie zapomniał.

Ale Doroty niema. Gdyby była, nie byłaby tą samą Dorotą. Mrowiec obliczał, ile mogłaby mieć teraz lat? — Nie warto byłoby — zakonkludował — przypominać się starszej damie, która ma już dorastające dzieci. Tak samo i Tadeusz, jeśli żyje, jest ojcem jakiś swoich córek czy synów. Ogarnęła go nieustępliwa i natrętna myśl o Michasiu.

Mógłby tu przecież być na tym balu i mógłby z nim teraz siedzieć przy stoliku, pić piwo, czy nawet wódkę — i rozmawiać. Tak, jak rozmawia ojciec z synem.

Smutne tango urwało się na chwilę i zaczęło się na nowo. Ktoś z orkiestry śpiewał miłym głosem banalne i głupie słowa o miłości.

— „Czy pamiętasz tę noc, jedyną, nieprzytomną"? — niosło się tenorem po sali.

Doktór zakrył uszy rękami i oparł łokcie o stół, patrząc na tłum mężczyzn, oblegających bufet. Ci, którzy domagali się wódki, byli dziećmi, gdy on tańczył na tej sali z Dorotą. — Lub może nie było ich jeszcze na świecie — zaśmiał się, choć nie wydawało mu się to śmieszne. Ale bronił się w ten sposób przed natarczywością żalu i przed coraz ostrzejszym atakiem wspomnień. Tango jęczało, gdy na chwilę odrywał ręce od uszu i zanosiło się płaczem kogoś zranionego.

— Obrzydliwość! — mruknął doktór.

W jakiejś chwili zjawiła się przy stoliku Irena Gnuss, ciągnąc za sobą zarząd straży, który witając Mrowca mówił o zaszczycie, jaki doktór sprawił, o zaszczycie dla całego miasta.

Mrowiec musiał pić z obcymi ludźmi, zły na Irenę, że rozgadała o jego obecności, — i brnął coraz dalej w jakieś nonsensowne rozmowy. Poznawał wszystkich uczestników zabawy, całą klementowską elitę, która go witała jako stołeczną znakomitość. Musiał tańczyć co chwila, nagradzany oklaskami i musiał bawić damy, które go oblegały. Ale wolał to, niż samotność i rozpamiętywanie przeszłości.

Przypomniał sobie, że widział też swego kolegę ze studiów medycznych, garbatego Leona Przasnysza, miejscowego lekarza, który nagle został wezwany od stołu do chorego i z którym nie mógł zamienić ani słowa.

Tego Przasnysza Mrowiec lubił i chętnie by z nim rozmawiał, zamiast tych obcych, którzy jakoby pamiętali go z czasów dzieciństwa i młodości. Na szczęście nikt z nich nie wspominał Klary i nie czynił żadnych

na ten temat aluzji. Wszyscy byli podnieceni zabawą, wszyscy cieszyli się, że wyszli cało z wojny i dlatego chyba wznosili nierozsądne toasty takie, jak: „niech żyje życie!"

Radość życia i poddanie się zabawie było czymś, co ogarnęło także doktora. Tańczył później chętnie, śmiał się i z przyjemnością rozmawiał z kobietami. Niektóre były ładne i młode, naturalne, rozbawione — wręcz urocze. Nawet kobiety starsze ujmowały go radością z zabawy. Tango już nie drażniło doktora i chętnie z innymi wyśpiewywał sentymentalne refreny.

Gdy w jakiejś chwili pojawił się na sali doktór Przasnysz i gdy potem drżącymi rękami wyprowadzał go na ulicę, — Mrowiec już wiedział, dlaczego musiał tu przyjechać.

— Michaś? czy Klara? — rzucił pytanie ze ściśniętego gardła, gdy znaleźli się na ulicy.

— Michaś — usłyszał potwierdzenie.

Miał go już po krótkim czasie w ramionach, po raz pierwszy od kilkunastu lat. Ogarnął prędko sytuację i badał Michasia pośpiesznie, przerażony tym, co stwierdzał. Obok łóżka stała Klara, już siwiejąca, jak zauważył, która go przywitała wyciągnięciem obu rąk.

— To cud prawdziwy, że jesteś — mówiła, — chciałam telegrafować.

Miała ten sam głos ciepły i miękki, który go wzruszył.

— Moja Klaro. — moja Klaro — wyszeptał, patrząc na Michasia.

Mrowiec stwierdził to, co doktór Przasnysz. Michaś miał dyfteryt, a badanie serca wykazało wielkie osłabienie mięśnia. Przebieg choroby był ostry, co przy komplikacjach z sercem, mogło grozić śmiercią. W ciągu kilku godzin, przy udziale doktora Przasnysza, Mrowiec zrobił wszystko, co było w jego mocy. Nad ranem przyjechał także naczelny lekarz z Łękawy, który chciał zabrać chorego do sanatorium. Ale stan był zbyt groźny i pogarszał się z każdą chwilą.

Klara nieprzytomnie krążyła obok lekarzy, bezradna, cicha, jak zwykle.

— Co będzie? wyszeptała trwożnie, gdy Mrowiec znalazł się w jej pokoju — co będzie?

Mrowiec liczył już tylko na cud, na rzeczy nieprawdopodobne, z czym nieraz się stykał, liczył na jakieś zwycięstwo samego organizmu, na jego młodość i biologiczną odporność. Ale czy mógł na tych przesłankach tak wątłych budować nadzieję? Nadzieje własne i nadzieje Klary?

Dobra i nigdy niezawodna Justyna klęczała przed obrazem i modliła się w skupieniu. — Niech się okaże skuteczna jej pomoc — wyrywało się w nim westchnieniem — niech wybłaga, wymodli cud!

Michaś leżał bezwładnie, obojętny na wszystko, cokolwiek z nim robiono. Czasami tylko wydawał ciche jęki. Obejmował szyję rękami,

zwłaszcza wtedy, gdy się krztusił i nie mógł złapać oddechu. Robił się siny na twarzy, to znów czerwony, z oczyma nabrzmiałymi krwią. Miał otwarte usta, którymi łykał powietrze z wielkim wysiłkiem.

Nie mógł mówić, wydawał tylko czężenie z obolałego gardła i dawał znaki rękami, gdy czegoś chciał. W krótkich i rzadkich chwilach ulgi, zasypiał i uspokajał się.

Mrowiec brał go wtedy delikatnie w ramiona, zakładając ręce pod plecy, aby go chronić przed krztuszeniem się i aby móc prędko unieść jego głowę. Było w tym więcej czułości, niż skutecznej pomocy. Ale Mrowiec nie mógł tylko patrzeć z daleka na syna, tylko przy nim być, — chciał go mieć na rękach, dotykać go, czuć jego ciało własnym ciałem. Z goryczą myślał o swojej bezsilności, jako lekarza, który nie potrafi ocalić życia. Nie zdoła także powstrzymać procesów choroby i jej powikłań, nie jest w stanie odłączyć organów, które głównej przyczynie choroby pomagają swoją niedostateczną sprawnością. Patrząc na ukochane ciało syna widział je doktór od wewnątrz, w tkankach, w mięśniach, w zależności i powiązaniu całego mechanizmu, ogarniętego teraz zarazkami, które powodują nie dający się powstrzymać rozkład tej organicznej spójni. Zatruta, skażona krew odbiera życie tkankom, wzajemne wspomaganie osłabia się, mimo walki, mimo wzmożonego alarmu temperatury. Ciężka praca serca, utrudniona i pośpieszna, nie wytrzyma długo i ustanie wskutek niewydolności bardzo słabego mięśnia.

Mrowiec tylko to wiedział, że śmierć nastąpi i wiedział dokładnie na skutek jakich procesów. Co kiedy ustanie w organiźmie i jak to się ujawni, jakimi znakami da znać o sobie na powierzchni ciała i w zachowaniu chorego. O tym wszystkim wiedział, gdyż na tym tylko polegała jego wiedza, tak bezradna, mimo że przewidująca i rozległa.

— Czy nie ma ratunku? — przewijały się w nim jak echo słowa Klary, która patrzyła z trwogą, nieśmiała i lękliwa.

Mrowiec wiedząc o tym, że nie ma ratunku, czepiał się jeszcze nieokreślonych nadziei, które tylko mogły przyjść z innego świata.

— Trzeba się modlić — powiedział twardo do Klary, — sam nie mogąc wykrzesać z siebie nic z tego, co tak łatwo chyba przychodziło Justynie.

Nachylony nad synem, widzący jego śmierć, usiłował jednak i on także zwrócić się do mocy tajemniczych, aby mu darowały to ginące życie. Szeptał nad uchem nieprzytomnego Michasia, że wszystko odrobi, co tak zaniedbał w stosunku do niego i do Klary. Składał śluby wobec umierającego, że nie opuściłby go nigdy, że tutaj na miejscu cudu, jeśliby się stał, stworzyłby dzieło największe, jakie człowiek może stworzyć, dzieło, jako ofiarę miłości. Byłoby to coś dla ludzi, którymi dotąd pogardzał, coś, co by usuwało cierpienie i co by dawało dobro. Zanosił

się w sobie od tego pragnienia, które go olśniewało, któremu by świadczył całym swym życiem za ocalenie tego jednego życia. Wypraszał je cicho, żarliwie, zrozpaczony myślą, że nie będzie wysłuchany i że u progu wzbudzonej miłości zostanie znów sam, z pustką, jakiej nie zdoła udźwignąć.

— Jeśli by tak miało być — monologował w myślach — niechby i w niego przeszedł zarazek, jaki toczy ciało Michasia i niechby razem z nim umarł! Pragnął swej śmierci tak, jak nieraz już jej pragnął, ale teraz miałaby ona sens wynagradzający — byłaby prawdziwie wybawieniem od cierpień, których się bał, bo wiedział, że cierpieć nie umie.

— Czy to tak wiele — skarżył się, — chcieć odejść we właściwej chwili, tak, jak teraz? — Czy to za wiele chcieć, by to się mogło stać? Przyciskał swą głowę do głowy Michasia i całował jego wychudłe rozpalone ręce. Michaś poruszał się niespokojnie, czasem odpychał go od siebie, czasem znów przygarniał i wydawał ciche jęki. Mrowiec z bólem patrzył na urodziwą głowę Michasia, na niego całego, którego poznawał dopiero teraz, w ostatnich chwilach jego życia.

— Dlaczego wyzbył się go tak łatwo — oskarżał siebie — wtedy, piętnaście lat temu? Co go oderwało od syna i nakazało mu być wśród obcych, wśród zmiennych przygód, w ciągłym głodzie za czymś, co nigdy nie było zdolne nasycić w pełni? Miłość? Jaka? Adela? Beata?

Świadomość tej winy, którą teraz w pełni ogarnął wydawała mu się nad siły ludzkie. Wiedział, że nie tylko skrzywdził Klarę, lecz i Michasia, któremu odjął z życia więź najsilniejszą, jakby drzewo odciął od korzeni.

— Co mógł myśleć o nim? — zastanawiał się. Jak go osądzał? — Jego listy były zawsze układne, grzeczne i dość dalekie. Informował o postępach w nauce i o skąpych wydarzeniach swego życia. Nigdy nie wyraził żalu, że są rozdzieleni, ani nie donosił niczego o matce. Zawsze było u nich dobrze w domu i nigdy niczego nie chcieli. Była w tym zapewne ręka Klary, która w swej dobroci musiała chłopcu stworzyć jakąś nieprawdziwą historię ich nieudanego pożycia i musiała całą winę wziąć na siebie, albo złożyć ją na „los", który tak zrządził.

— Naturalnie — myślał z jakąś wewnętrzną odrazą — nie mogła przecież powiedzieć całej prawdy. Musiałaby wtedy motywować tę sprawę tak, jak kiedyś Tadeusz Zielnik. Czy mogła mu to powiedzieć o człowieku, którego należało... doktór zawahał się przy słowach: kochać i szanować. Nie miał prawa do żadnych uczuć ze strony ich obojga, — żadnych, żadnych, — upewniał się z goryczą. Nie wiedział też, czy ma prawo odsuwać w tej ostatniej chwili Klarę od Michasia, którego naraz sobie przywłaszczał, jako lekarz i jako ojciec.

— Człowiek, Michasiu, — jęczał nad uchem syna, — człowiek jest

niżej, niżej wszystkiego, co można o nim pomyśleć. Jest tak nisko, że nie ma takich rąk, by stamtąd go wydobyć. Chyba ręce tak czyste, tak niewinne, jak twoje. Ale za późno, — zawsze taka rzecz przychodzi za późno.

Trzeciego dnia nad ranem Michaś odzyskał przytomność. Wpatrywał się długo w doktora i wreszcie go poznał. Uśmiechnął się jakimś bolesnym uśmiechem, wyciągnął ręce i zarzucił je Mrowcowi na szyję. Przyciskał go mocno do siebie i spieczonymi, ostrymi wargami całował go po twarzy i po głowie. Wziął rękę doktora i przycisnął ją mocno do ust. Chciał coś powiedzieć, ale nie mógł wydobyć z siebie słowa. Wdychał powietrze szeroko otwartymi ustami — ciężko, z wysiłkiem. Widać było, że cierpi się, mimo że płakał, — uśmiechał się i płakał.

Mrowiec doznawał prawdziwego szczęścia, tak wielkiego, o jakim nie wiedział, że może być udziałem człowieka. Ukląkł przy łóżku i Klara ze zdziwieniem patrzyła, jak drżały mu plecy, gdy pochylony przyciskał do twarzy ręce Michasia.

Agonia trwała długo, przez cały dzień i całą noc. Zawezwano księdza — i teraz Michaś należał już wyłącznie do Klary. Ale w ostatniej chwili nad ranem trzymali go oboje za ręce. Klara wciskała Michasiowi gromnicę i usiłowała za Justyną powtarzać modlitwy za konających. Michaś umarł o siódmej rano.

Następnego dnia po pogrzebie Mrowiec zjawił się w domu Klary. Idąc od Justyny, u której zamieszkał, układał przez drogę rozmowę, jaką postanowił odbyć z żoną.

Ale od razu, gdy dotknął ustami ręki Klary na przywitanie poczuł, że Klara jest chora. Przyjęła go siedząc w fotelu, na pół ubrana, w szlafroku, za co nieśmiało przepraszała, zarzucając sobie koc na kolana. Drżała na całym ciele. Mrowiec postanowił zbadać ją później, gdyż chciał najpierw wyznać wszystko, co mu ciążyło.

— Moja Klaro, — zaczął nie patrząc jej w oczy, — moja Klaro. Zawsze byłaś dobra dla mnie, zbyt dobra nawet, bo nie należy mieć tyle dobroci dla nikogo. Chyba tylko dla takiego, jak Michaś.

Poczuł skurcz w gardle i musiał odczekać chwilę, nim ucisk minie.

— Mam wiele win wobec ciebie i wiem, że ty jedna, ty jedna tylko możesz zrozumieć. Moja Klaro, moja dobra Klaro...

Mrowiec zauważył jej rękę wyciągniętą, którą pochwycił i ucałował z uczuciem prawdziwej czci. Pochylony, poczuł pocałunek w głowę. Chciał objąć Klarę i wyznać jej wszystko inaczej, niż sobie uplanował, gdy spostrzegł, że Klara zwisa mu na ręku i jest nieprzytomna.

Powierzchowne badanie wykazało, że Klara już od kilku dni jest chora, tak jak Michaś, na dyfteryt. Przebieg trwał dłużej, niż u Michasia i Klara umarła po dziesięciu dniach dotkliwych męczarni.

Mrowiec wracał do swego pustego domu po dwu tygodniach, chociaż opuścił go tylko na jeden dzień.

W drodze na dworzec — Justyna, odprowadzając go, mówiła:

— Niech to nie dziwi Henisia, że zmiotło ich tak razem. To jakby cud. Bo czymże by była Klara bez Michasia? Trzeba wzywać ich pomocy, proszę brata, bo oboje byli jak święci. Stamtąd łatwiej im będzie nas prowadzić. Chociaż człowiek jest ciemny i ślepy, chociaż tego nie wyrozumie, to przecież lepiej, że nie jedno poszło, lecz oboje. Że ich zmiotło razem i że ich na wieki złączyło razem. Choćby się głową tłukło, proszę brata, to i tak na nic. Na nic.

— Na nic — potwierdził doktór, — i, wsiadając do pociągu, ucałował mokrą od łez twarz Justyny.

III.

— Dopiero śmierć bliskich — myślał Mrowiec — stawia nas przerażonych wobec tajemnicy tego faktu, którego rozum objąć nie może. O czymś, co spotyka innych, nie uderzając w nas bezpośrednio, wie się w sposób wtórny, nie ogarnięty doświadczeniem, w sposób, który nie dociera do istotnego sensu zjawisk. Wszystko cokolwiek jest nam dane, jako dar życia, choćby prosty fakt oddychania lub ruchu, prosty fakt widzenia lub czucia, — dopiero poprzez brak staje się wartością.

Gdy Klara i Michaś byli, żyjąc w odległym Klementowie — samo ich istnienie wydawało się czymś dla Mrowca, jak właśnie powietrze, jak ciało, do którego przywykł, mimo że myśl o nich zawsze powodowała niepokój sumienia.

Teraz, odkąd ich zabrakło — urastać zaczęła nie tylko ich śmierć, lecz wtargnęło ich życie, nie dające się odepchnąć, ani zapomnieć.

Mrowiec z tytułu swego zawodu był przecież obyty ze śmiercią, ale były to zawsze śmierci ludzi obcych, śmierci, jako biologiczny kres życia, które kończyło się wskutek określonych procesów chorobowych.

Doświadczenie i wnikliwa obserwacja pozwoliły mu chwytać dość pewnie objawy rozkładu życia. Przenikał całym sobą, jak najczulszy aparat, tajemnicze i ukryte źródła chorób. Przechodząc przez sale szpitalne, zatrzymując się przy łóżkach, widział ludzi poprzez ich skórę. Piękne niejednokrotnie ciała, młode, obdarzone urokiem, ginęły powoli, skazane na stopniowe umieranie. Nikt z tych, co mieli umrzeć, nie chciał uwierzyć we własną śmierć. Coś się w nich buntowało i czepiało nieokreślonych nadziei, gdyż zapewne nie do wiary i ponad możność rozumu wydawało im się to, że mogli nie żyć. Tak, jakby z umieraniem miał zginąć świat, co jako czysty nonsens było nie do przyjęcia. Ci, co pozostawali, bliscy, opleceni uczuciami, w imię złagodzenia buntu przeciw śmierci

układali historie pocieszeń, podtrzymywali w złudzeniach i do końca, do ostatniego tchnienia sycili nadzieję.

Nikt z tych, co przeszli przez ręce Mrowca, nie chciał uwierzyć w śmierć. Nawet ludzie wierzący w życie przyszłe i wieczne, w zmartwychwstanie ciał, w przyszłą ludzkość po Sądzie Ostatecznym, w ludzkość szczęśliwą, gdy nie będzie grzechu, ani umierania. Ci także nie godzili się na śmierć i woleli — jak nieraz mówił doktór — tkwić na równi z innymi w błocie, unurzani w nim i zadomowieni, woleli tkwić na zawsze w całym tym koszmarnym bezsensie, jakim jest życie.

Tak mówił nieraz ze złością do Beaty, gdy mu powtarzała, że jakiś chory nie mógł skonać, że krzyczał i płakał, nim wyczerpany z sił, — musiał ulec.

— Czego im tak żal? — czego im tak żal? — rzucał Mrowiec pytania, porozumiewawczo patrząc na Beatę.

Ale śmierć Michasia i Klary była czymś innym, mimo, że umierali tak samo, jak tamci obcy.

Mrowiec miał wrażenie, jakby po raz pierwszy prawdziwie doznał tajemnicy śmierci. Nie mógł jej ogarnąć tak, jak nikt tego nie mógł — ale nie ogarniał także splotu owych „przypadków", które go zaprowadziły do Klementowa. Zbyt były one jaskrawe w swojej przenośni, aby widzieć w nich tylko sam zadziwiający układ faktów, jakie często życie przynosi. Czy jadąc do Łękawy, nie jechał właściwie do Klementowa, posłuszny wezwaniu, które odbierał przez nagłą, nieprzepartą chęć zobaczenia choćby z daleka swych stron rodzinnych? I czy, śpiesząc się na dworzec, źle obliczywszy czas, nie śpieszył się, by być gotowym na przybycie doktora Przasnysza, który go zabrał do Michasia? Na balu wypatrywał go wśród tańczących, wśród rozbawionej młodzieży i dziwił się, że nie przyszedł. Śmierć Michasia, a później śmierć Klary, uderzały Mrowca tym, że obie zwracały się do niego, żądając, by sens ich odniósł do siebie, by zrozumiał całą tajemniczość zdarzeń. To tylko wiedział i tego był tylko pewien, że przez śmierć tych, których poniechał, których skrzywdził, miało się z nim samym coś stać.

Nie mogło już nic się cofnąć do tego, co było, — gdyż zaszły rzeczy nieodwracalne, nie dające powrotu do żadnych układów dawniejszych. W kilka dni po powrocie z Klementowa chciał tam znowu pojechać, ale zawrócił ze stacji, złamany myślą, że nikogo już nie ma. Bolał go sam wyraz „nie ma". Pogrążał się w pracy tak dalece, że brał w szpitalu nocne dyżury za innych, byle by tylko nie być samemu. Wpatrywał się w mających umrzeć, lub bywał nieraz świadkiem zgonów, — ale zawsze poprzez swoich chorych widział tylko Michasia lub Klarę.

Ogarnęły go całkowicie znane mu „ataki", podobne do tych, jakie miewał w ciężkich chwilach swoich miłosnych przygód. Ale tym razem były

one inne, niepodobne do tamtych. Tamte wzbudzały obrzydzenie do siebie i do świata, a nade wszystko do swych ofiar, które przecież osaczał, by je zdobyć. Był brutalny dla kobiet, co niejedne z nich uważały za objaw jego męskiej przewagi.

— Skąd się bierze — myślał nieraz — ten ciężar nie do zniesienia, gdy ma się już to, czego się pragnęło? Skąd ten smutek, ta rozpacz z powodu posiadania kogoś, kogo się wzięło tak łatwo?

Mrowiec najczęściej uciekał od swych kobiet, uciekał nieraz w środku nocy, niecierpliwy, żałujący i skruszony. Zawsze wtedy ogarniało go, jak mówił, „niebo", jakby się nachylało nad nim i ciągnęło ku sobie daremnym pragnieniem dobra i czystości. Nie zwracał się myślami do nikogo z ludzi, nikt nie mógł być przywołany, gdyż takich, według niego, co by dorównywali pragnieniom, nie było. A jeśli nikt, żaden człowiek nie mógł wypełnić tego miejsca pustego, — któż je miał wypełnić?

Tak otwarty na czyjąś pomoc, wiedział, że jej nie zdobędzie i co gorsza wiedział, że znów — gdy „atak" minie — rozpocznie się wszystko od nowa. Przerażała go daremność walki, a jeszcze bardziej to, że nic go z tego kręgu sprzeczności nie wyrwie. Tym razem, dopiero teraz, to puste miejsce jego pragnień wypełniali Michaś i Klara.

Ale czy wtedy — myślał z lękiem — czy wtedy nie oni go odrywali od samego siebie? Od tego, co wybrał, a co było przecież jego ustawiczną udręką? Nie ich myśli? Nie ich miłość, — nieprzerwana, zawsze czujna? Przecież miłość — rozważał — zabiera, mimo oporów; nawet odrzucona, przemienia się w ofiarę życia, w coś, co nigdy nie słabnie, — promieniując niewidzialnym światłem.

Justyna w swoich prostych i naiwnych listach donosiła, że wszyscy tam w Klementowie modlą się za niego, — że modli się Michaś i Klara. Czy więc nie ich miłość szła za nim, cierpliwa i nieulękła, mimo tych wszystkich rzeczy, w jakich się pogrążył?

Ugiął się pod olśnieniem tej nagłej myśli, że mogła to być także jeszcze miłość inna, jaką odrzucił w Klementowie, gdy napotkał Dorotę. — Czyżby tak mogło być? — pomyślał z przerażeniem, — czyżby nie odeszła od niego, darowana mu z życiem, czyżby nie odeszła ta miłość, która nie zna granic, która czuwa i czeka, która szła z nachylającego się nieba i odzywała się pragnieniem czegoś, co dobre i czegoś, co czyste?

Nie mógł zgodzić się na tę nagle dostrzeżoną prawdę, która wydawała mu się czymś równie niepojętym, jak śmierć Michasia i Klary. Buntował się przeciw ich śmierci, że zabrano ich tak nagle, tak na progu odnowionych w nim uczuć, gdy wszystko w nim było gotowe, by pokochać ich oboje. Znalazłby — tak sądził — prostą drogę swego życia, które w nich mogło mieć ukojenie i ciszę.

— Dlaczego tedy zostali mu odebrani? — myślał — odebrani, jako jedyne, ostateczne ocalenie? — Czy trzeba było aż ich śmierci niewinnej, aż tak okrutnej ofiary? Czy trzeba było dla nich samych? dla niego? czy dla świata?

Mrowiec nie dawał rady tym myślom, wiedząc równocześnie, że z dna swojej krzywdy i swego bólu, nie potrafi ogarnąć nic z tajemnicy tych zdarzeń, w jakie został wplątany.

Czekał cierpliwie na coś, co mogło przyjść, jako pomoc, aby to wszystko zrozumiał, — czekał biernie i posłusznie na pomoc Michasia i Klary, którzy według słów Justyny mieli teraz skuteczniej go prowadzić. Prowadzić dokąd? Dokąd? — wołał z rozpaczą.

Mimo, że nie miał od nich wyraźnych znaków, że nic nie rozumiał, wiedział, że oni są i że właśnie w jakiś sposób go prowadzą. Puste miejsce, jakie dawniej tak boleśnie odczuwał — wypełniali teraz doszczętnie sobą, zarówno swym życiem, jak i swą śmiercią.

Zdawało mu się, że za ich sprawą staje przed nim cała jego przeszłość i że musi coś zrobić, by ją wyrównać. Ale czy można ją wyrównać? czy można na nowo wskrzesić ludzi? lub czy można wskrzesić własne czyny, aby je teraz naprawić? — i jak?

Stanęła przed nim najstraszliwsza sprawa, — sprawa Beaty. Co zrobić? Jak taką rzecz udźwignąć? W tym miejscu jego życia było dno najgłębsze, w które na nowo musiał zejść, by je w pełni znów objąć. Zatruł Beatę przecież swoimi myślami, tak dalece i doszczętnie, a nade wszystko obawą, że mu się znudzi i odrzuci od siebie, iż nic dla niej nie pozostało, jak własnowolna, samobójcza śmierć. Beata nie pozostawiła żadnego śladu w jego życiu, nawet jej okrutny czyn nie wytrącił go z normalnego toku życia. Nie był na jej pogrzebie, a gdy później zjawił się na chwilę przy grobie, zniecierpliwiony — powiedział w przestrzeń: — Głupia dziewczyna! — przecież nie tego od ciebie chciałem — ale to twoja rzecz, twoja sprawa. Nie mogłem na wieki cię kochać. Głupia!

Odszedł prędko od grobu i zły na Beatę, zły także na siebie, chciał czym prędzej o niej zapomnieć. Pomagała mu w tym Adela, z którą przeżywał okres najcięższej walki, gdyż wiedział, że go opuści. Zbyt często widywała się z tym Anglikiem, który ją potem wywiózł do swego kraju. Mrowiec postanowił teraz odwiedzić grób Beaty.

Była już zima i pod grubym śniegiem z trudem odnalazł jej miejsce na cmentarzu. Właściwie grób znajdował się poza ogrodzeniem cmentarnym tam, gdzie chowano samobójców. Odgarniając śnieg z grobu zauważył tabliczkę z imieniem i nazwiskiem Beaty i z dziwnym napisem. Odczytywał go ze zdumieniem: „Niech grzech tej nieszczęsnej zaświadczy, że bez Ciebie Boże, jest tylko cierpienie i śmierć, a z Tobą

pokój i życie. Osądź ją nie według jej czynu, lecz według swego miłosierdzia.

Pod napisem znajdowało się jedno słowo: brat. Prosty napis tego jakiegoś brata Beaty uderzał w doktora swoją zwięzłą prawdą. Równocześnie doznawał przerażenia i lęku, gdyż to on odebrał jej pokój i życie, dając tylko cierpienie i śmierć. Napis ten, tak surowy, dzielił świat i kroił go na połowy, wrogie sobie.

Mrowiec przez litery napisu, oglądał prawdę o sobie samym i o Beacie. Drżał na całym ciele.

— Beato! — Beato!... szeptał, — wyciągając ręce nad grobem — to ja to zrobiłem. To ja!

Ugięły się pod nim kolana i upadł na grób, na zmarzłą ziemię.

— Więc aż tutaj przyprowadzili go tamci — rozważał, wracając do domu — to oni, Michaś i Klara ukazali zbrodnię, do której popchnął Beatę. Nie wydobędzie jej przecież z grobu — myślał z rozpaczą, — nie wróci jej życia! Byłoby proste i miałoby jakiś sens, gdyby i on mógł zrobić tak, jak Beata, — gdyby mógł zostać przy niej na zawsze we wspólnocie zła. Ale czy może pójść śladami Beaty? Czy to by coś wyrównało? Wiedział, że tamci, którzy go prowadzą, nie tego chcą od niego. Rozbijał się znów o ciemność tajemnicy, której mroków nie mógł przeniknąć.

Ciągnął go napis, iskrzący się wśród bieli śniegu połyskiem żółtych liter. Wpatrywał się w nie, jak w wyrok, w prostą nazwę świata, jak w surowy osąd życia. Z tego osądu nie wynikała żadna reszta, było tylko jedno, lub drugie do wyboru. Życie lub śmierć, pokój, lub cierpienie. Czyjś miecz, zdawało mu się, spadał na jego głowę, spadał na świat i ciął go bezwzględnie. Mrowiec chciał uniknąć ciosu, uchylał się, buntował, i pragnął coś wymóc od surowości tego orzeczenia, które było treścią napisu.

Codziennie teraz przez całą zimę odbywał pielgrzymki do grobu Beaty. Idąc do niej, szedł nad dwoistą otchłań — tak nieraz mówił — która otwiera się przed nim, by w nią wejść. Ale przerażała go jedna, jak i druga krawędź, którą ogarniał, czytając po raz setny te same słowa napisu. Było z nim tak, jakby stał na ostrzu miecza, rozdzielającego świat.

Po pewnym czasie zapragnął Mrowiec odszukać brata Beaty. Wiedział to tylko, że był od niej młodszy i że utrzymywała go, kształcącego się w szkole, ze swoich niewielkich zarobków. Mówiła, że brat Piotr ma talent malarski, talent niepospolity i że zdobędzie na pewno w przyszłości wielką sławę. Beata pokazywała u siebie w domu jakieś pejzaże, lub studia rysunkowe i kazała Mrowcowi zachwycać się nimi. Były to prace Piotra, rzeczywiście dobre, znamionujące duży talent.

Teraz, gdy o tym myślał, przypomniał sobie, że Beata popełniła samobójstwo po ukończeniu przez Piotra szkoły średniej.

— Piotr jest już samodzielny, — już jestem wolna — powiedziała kiedyś, ale Mrowiec nie przeczuwał, co oznacza to, że Beata jest „wolna"!

— Wolna od Piotra i wolna do tego, by zadać sobie śmierć — upewniał się teraz.

Odszukanie Piotra Ręskiego nie było łatwe. Był ktoś taki w Akademii Sztuk Pięknych, ale po roku przerwał studia. Nikt nie wiedział, gdzie Piotr się znajduje. Pomoc Ireny Gnuss także okazała się daremna.

— No, ożenił się na pewno, — mówiła — i zmienił zawód na bardziej intratny. Przecież z malarstwa nie mógłby wyżyć. Ani on, ani jego rodzina — przekonywała doktora.

Ale Mrowiec był pewien, że z Ręskim musiało się stać inaczej. Nie wiedział jak, lecz inaczej. To, co mówiła Irena Gnuss, było prawdopodobne, tak, jak prawdopodobne byłoby i to, że mógł zginąć. Była przecież wojna, która zgarniała ludzi, powstanie, tułaczka, obozy, więzienia. Mógł więc był zginąć, jak tylu innych, — ale mimo to, Mrowiec wierzył, że Piotr Ręski musi gdzieś być. Utrwalał się w swoim przekonaniu i nie chciał ustąpić, nawet, gdy przychodziły zwątpienia i dręczyły niepewnością co do rzeczywistych losów Piotra. Dla Mrowca był teraz Piotr jakby przedłużeniem życia Beaty.

— Tablica na grobie — rozumował — jest nowa i musiała być tu wkopana niedawno. Już po wojnie. Od śmierci Beaty upłynęło dziesięć lat. Grób jest odnowiony i świeży. Tylko Piotr mógł tu być, — nikt inny, — i Piotr na pewno żyje.

Mrowiec dopytywał się o Ręskiego w środowiskach artystów, ale nikt tam nie wiedział o takim malarzu. Dał ogłoszenie do gazet, także bezskutecznie. Bliższej rodziny Beata nie miała, osierocona wcześnie przez oboje rodziców, — nikogo z przyjaciół, poza natrętną Ireną Gnuss, także już nie było. Cóż pozostawało? — niecierpliwił się Mrowiec. Tylko czekanie na jakiś przypadek, na cud. Czyż nie było cudem to, co zastał na grobie Beaty? Ów brat podpisany u dołu blaszanej tabliczki był jakby wezwaniem dla Mrowca do spotkania się z nim w imieniu umarłej. To, czego Mrowiec chciał od Beaty, mógł mu dać tylko Piotr. Nie wiedział dokładnie, czego by żądał od Piotra, a zatem i od Beaty, ale był pewien, że tylko Piotr był tym, który miał prawo domagać się rozrachunku.

Czy i Piotr liczył także na niego? Czy o nim myślał? i czy chciał czegoś, — choćby spotkania go na grobie tak, by doznał poniżenia i wstydu?

— Nigdy nie myślałam — mówiła kiedyś Beata, — że do tego człowiek może dojść. Miłość jest czymś, co jedynie nadaje sens życiu. Jesteś prawdziwie całym moim światem, Henryku. Ale mimo, że to takie

radosne, — jest to także czymś nad ludzkie siły. Nie mogę już żyć bez ciebie i ciężko mi żyć z tobą. Nie wiedziałam, że miłość jest taka...

— Co za miłość, Beato? — przypominał sobie Mrowiec swoje brutalne słowa, — co za miłość? To, o czym mówisz, to tylko zgodna reakcja naszej krwi. Nie przeczę, że jest w tym coś tajemniczego. Ale wszystko, Beato, dzieje się na powierzchni naszej skóry, wszystko jest uczuleniem nerwów i sekretną czynnością hormonów. Niczym więcej.

— Niczym więcej? — niczym więcej? — dopytywała się z rozpaczą Beata, — już wtedy zapewne gotowa ulec nakazom swojej miłości, odepchniętej i obrażonej.

Ale do końca Beata pozostała wierna sobie i do końca niosła swój ciężar nad siły.

Zgodnie z tym, co Piotr wypisał na blaszanej tabliczce, miała tylko cierpienie i tylko śmierć, odrzuciwszy pokój i życie.

Jedyną nadzieję swojego ratunku widział Mrowiec w Piotrze, którego nie było. Czy naprawdę nie było go nigdzie? Pisał teraz często listy do Justyny i prosił ją, nawet zaklinał, aby modląc się, pamiętała, że potrzebny mu jest pewien Piotr, który go wyratuje od nieszczęścia. Prosił, by wymodliła i wyżebrała cud.

— Niech brat zaufa — odpowiadała Justyna — pomocy Michasia i Klary. Oni nas prowadzą, jako pośrednicy, bo tylko umarli wespół z aniołami i świętymi pośredniczą pomiędzy ziemią i niebem. Niech brat zaufa świętym, którzy umarli.

Ale ufność była dla Mrowca tak samo trudna, jak trudne było obecne jego cierpienie.

Jeszcze niedawno mógł się był ratować kobietami, lub swoim przekonaniem o nędzy ludzkiej, z czego urastała cała teoria, usprawiedliwiająca wszystko, co prowadziło do zła i do śmierci. Ale teraz był Michaś i była Klara, był gdzieś Piotr, — była ich wspólnota, wspólnota świętych, do której chciał wejść mimo świadomości, że znajduje się najniżej, we wspólnocie grzesznych, niżej niż dół, w którym kiedyś złożono szczątki Beaty.

Wiedział też, że tylko Justyna ma rację: należy zaufać świętym.

Morze widziane teraz przez Mrowca z góry, z drugiego piętra willi, w której leżał, — zlewało się z linią horyzontu i tworzyło zamkniętą niebieską kopułę. Zatarła się jakby granica między niebem a morzem. Rozjaśniony przestwór nabiegał do Mrowca całą swoją czystością i pogodą. Powietrze szło ożywcze i radosne. Pachniało lasem, który już się nagrzewał i którego słodycz niósł wiatr, wiejący z zachodu.

— Piotr, — powtarzał Mrowiec — Piotr oznaczał wśród dziejów zaczętych tamtej nocy — taki właśnie poranek. Przynosił pojednanie i uciszał walkę.

Ale nim Piotr się pojawił, w sposób prosty i naturalny, a jednak przecież cudowny — noc Mrowca stała jeszcze w pełni.

— Długo na ciebie czekałem — przewijało się w nim słowami Piotra. Szy spotkali się przy grobie Beaty, — i gdy wyciągnięciem rąk wydobywał go na wierzch, w jasność dnia.

Mrowiec usiadł na łóżku i ogarniając morze, ogarniał zdarzenia, niepojęte w swym przebiegu. Załamał znów ręce niedowierzając, że ich naprawdę doznał, że takie właśnie były, pozornie zwykłe i proste.

— Nie ma takiego dna — mówił brat Beaty, — gdzie by nas nie dosięgła miłość Boga.

— Nie ma takiego dna — potwierdził teraz Mrowiec, bo dół jego był chyba najgłębszy, w jaki spaść może człowiek. I dodał jeszcze, jakby upewniając się w dalszych myślach, że prawdziwa historia ludzka jest historią dźwigania się po śladach tej miłości, o jakiej mówił Piotr. Był na nią teraz otwarty bez zastrzeżeń i bez oporów, dziwiąc się, dlaczego tak się przed nią dawniej zamykał.

— Długo na ciebie czekałem — przewijało się w nim słowami Piotra.

Czy jednak czekał? Czy nie odwracał się świadomie od dnia, idąc w noc, — w cierpienie i śmierć?

Pogrążył się myślami w to, co poprzedzało zjawienie się Piotra, w ten okres jego nocy, gdy znalazł się w Klementowie wczesną wiosną.

Przyjechał na grób Michasia i Klary, stęsknieny do miejsc, gdzie upłynęło ich życie. Te groby także, jak grób Beaty, były znakiem winy i wyrządzonej krzywdy. Pocieszał się wątłą myślą, która niczego nie łagodziła, że oboje oni darowali mu wszystko. Ich miłość była większą, niż zło, jakie im wyrządzał. Michaś obejmował go przecież rękami — przypominał sobie — całował i składał swoją głowę na jego piersi. Gdyby mógł mówić, powiedziałby na pewno słowa najczulsze, najlepsze. Ale mógł tylko spojrzeniem oczu i uśmiechem, lub gestem rąk wyrazić swoją miłość. Przytłaczało go na pewno szczęście, że odnalazł ojca.

A czyż Klara nie powiedziała mu, że zawsze go kochała i pragnęła tylko jego dobra? Dodała znacząco: — prawdziwego dobra. Bolało ją, że nie znalazł szczęścia tam, dokąd od niej poszedł i że tyle obróciło się przeciw niemu.

— Bardzo mi cię żal — powiedziała przed śmiercią. — Musisz mi darować, że nie umiałam ci pomóc, Heniu.

Tam właśnie, na cmentarzu klementowskim, przeżył Mrowiec jeszcze raz bunt swój z powodu śmierci Michasia i Klary. Wydały mu się głupstwem słowa Justyny zapewniające, że oni, ci umarli żyją — i że z innego świata pomagają skutecznie żywym.

Naiwna — jak mówił — wiara jest tylko ludzkim systemem pociechy, aby człowiek nie oszalał. Niczym więcej.

— Umarli rozkładają się w ziemi — dowodził sobie — pożerani przez robactwo. Wszystko jest chemią i zlepkiem pierwiastków. Wszystko jest materią.

Pamiętał dobrze ten dzień w Klementowie, dzień majowy, pełen świeżej, pachnącej zieleni.

Szedł ulicami miasteczka, w którym się urodził i spędził wczesne lata młodości. Przepełniała go ostra gorycz, wyniesiona z cmentarza, znad grobu Klary i Michasia. W nic nie wierzył, i znów ożyło w nim przekonanie o nicości i bezsensie życia. Swoistą postać śmierci i unicestwienia stwierdzał naocznie, gdy szedł śladami swego życia po różnych pamiętnych miejscach rodzinnego miasteczka.

Kiedyś był dom przy kuźni, w którym się urodził, — teraz domu już nie ma. Kuźnią jest jakaś szopa, rzucona daleko poza obręb miasta, a na miejscu dawnej i na miejscu dawnego domu Mrowców wybudowano wielki garaż i stację benzynową. Mrowiec ledwo odszukał resztki starego ogrodu, z którego zostały cztery drzewa. Wśród tych drzew, których kiedyś było tak dużo, spędził swoje dzieciństwo. Dom pamiętał dokładnie i poprzez baraki z benzyną zdawało mu się, że widzi jego wnętrze, widzi także tych, którzy wtedy byli, a których już nie ma. Śmierć przeszła przez to miejsce, przez całe dzieciństwo i wczesną, czystą młodość.

Mrowiec szedł dalej śladami siebie samego i natrafił na swój okres niewiarygodny, na okres swojej — jak mówił — świętości. Stał chwilę w drzwiach kościoła na skraju kruchty i oglądał miejsca, gdzie się modlił. Przejął go lęk, bo ktoś, jakiś młody ksiądz klęczał w prezbiterium podobnie, jak on kiedyś. Tutaj nic się nie zmieniło, trochę tylko zmalał w oczach dawniej olbrzymi kościół.

Stamtąd droga prowadziła do domu Tadeusza, gdzie poznał Dorotę. Szedł z wypiekami na twarzy w daremnym pośpiechu, bo później długo szukał miejsca, gdzie był dom.

Stała tam teraz fabryka, garbarnia skór, wybudowana jeszcze przez Niemców w czasie wojny. Mrowiec krążył dokoła zabudowań fabrycznych, a później wszedł śmiało na podwórze. Nie umiał odpowiedzieć na zapytanie dozorcy, czego tu szuka? Przecież nie powie mu, że szuka siebie, lub że szuka swojej nieszczęsnej miłości. Wyglądało tak, jakby zabrano mu część życia.

— Nie ma Doroty — powtarzał — nie ma domu Tadeusza — nie ma śladu tego, co się stało, jakby niczego nie było.

Ale znalazł aleję lipową, która prowadziła do parku, — i odnalazł ten sam budynek szkolny, w którym się uczył. Pozbierał jeszcze jakieś

miejsca rozmów z Dorotą, zwłaszcza to jedno, chyba najważniejsze, gdzie ją po raz pierwszy pocałował. Był także maj!

— Był także maj — chwytał te słowa, przerażony nimi i pokonany prostą niezmiennością świata.

W pobliżu stała ławka, na której usiadł. Nie chciał już dalej szukać siebie, ani Doroty, ani nie chciał doznawać ciągle żywych cierpień, jakie tu wszędzie rozkładała przed nim pamięć. Rzeczy i ludzie odeszli, pozostawiając po sobie pustkę, a to, co z nich ocalało, żyło w pamięci, zdumiewająco świeże, jakby nie dotknięte przez czas.

Mrowiec ujął głowę w dłonie i pochylony nisko uginał się pod ciężarem żalu. Nie mógł go unieść i nie znajdował w sobie żadnej rady, by go umniejszyć. Mógł tylko płakać nad daremnością tego, co mija, a co powinno przecież trwać. Prawa czasu i prawa świata wydały mu się czymś nieludzkim, czymś okrutnym.

— Tego nie można znieść — chciał wołać w przestrzeń — bo nie można znieść własnej śmierci!

Mrowiec nie wiedział, co tę śmierć oznacza? Czy to, że nic nie było na swoim miejscu? Czy to, że on sam nie był tym, czym są miejsca? Nie wiedział też, czy żal, który dławił i trzymał kleszczami, idzie z naoczności mijania wszystkiego, co było i jest, czy z niepowtarzalnych faktów, z ich kruchości, — czy też z rozdźwięku pomiędzy trwałą pamięcią a surową wymową rzeczy, których naturą jest zmiana i ruch? — Czy żal było tego, że wiosna, wypełniona Dorotą jest już dla innych, że jest taka sama, mimo że Doroty nie ma? Czy też żal, samo czyste uczucie było w naturze konfliktu pomiędzy tym, co trwa i co mija, a co wyraża słowo „teraz" i słowo „zawsze"?

Mrowiec znalazł się w potrzasku tych uczuć i nie mógł odpowiedzieć sobie na żadne z pytań, jakie przed nim stawały.

Chciał coś zatrzymać z przeszłości, której już w świecie realnym nie było, a która istniała nieporuszona tylko w nim samym, w pamięci, w dławiącym żalu. Świat zmieniał się i zmieniały się w nim rzeczy, odchodzili ludzie, powiązani z nim przeżyciami, wszystko pochłaniał czas, zmiatał i niszczył. Tylko on był ten sam, mimo że podlegał zmianom tak jak świat, — był ten sam w tej części siebie, która jest niezależna od natury przemian. Czym była ta identyczność jego samego, ta jedność, to coś, co w nim jest trwałe i jak gdyby niezniszczalne?

— Czy i nieśmiertelne? — zadał sobie pytanie, które nim wstrząsnęło, — gdyż w skutkach swoich godziło się z naiwną wiarą Justyny, z jej przekonaniem, że śmierci nie ma. A jeśli nie ma — to żyją Michaś i Klara, żyją także tą częścią siebie samych, która i w nim żyje, niezależnie od czasu i natury zmian.

Mrowiec wstał z ławki i chodził długo wzdłuż lipowej alei, przyglądając się ludziom, których mijał, przyglądając się miastu — już obcemu. Nie opuszczał go żal, który wyciskał z pamięci coraz to nowe wspomnienia, coraz inne odeszłe wypadki życia. Gdyby ktoś z obcych, jakich spotykał, otworzył nagle ramiona i przygarnął go do siebie — wydobyłby z niego skargę na okrucieństwo świata, na sam fakt istnienia, które jest tylko cierpieniem.

Bolał go ten maj, pachnący i bujny, nieprzebrany w bogactwie odmian młodej zieleni, nabrzmiały śpiewem ptaków. Ten maj nie był już majem jego pierwszej miłości, nie był jego majem, — mimo, że świat wtedy i teraz jest taki sam. Taki sam!

— Czy po to jesteśmy — zadawał sobie bezsilne pytania, — aby doznawać świata i nic z jego praw nie rozumieć? Aby mijał czas, odchodziła młodość, aby nie móc zatrzymać tego, co się kochało, aby coś mieć, a potem nie mieć, aby smakować gorycz niepowrotnego, bezsens rozkoszy, zatrutej nienasyceniem?

Czy po to, aby widzieć maj, który minie, aby iść aleją wśród lip i nieść żal, aby w pełni życia widzieć śmierć, poznać samotność i daremność pożądań? — Czy po to? Czy po to? — niosło się w nim rozpaczą.

Ten dzień w Klementowie Mrowiec zawsze pamiętał i gdy w kilka tygodni potem spotkał Piotra, nawiązał w rozmowie do tych przeżyć i do tych myśli, jakie wtedy go ogarnęły.

— Ależ tak — mówił Piotr — ten żal, to słuszny bunt przeciw śmierci. Odzywa się w nas głos, świadczący o bezcenności naszego życia, o wielkiej sprawie istnienia, które nie jest bezsensem. To tylko czas fizjologiczny i czas historii ludzi nas i myli pozorami śmierci.

— Której nie ma? — zapytał Mrowiec.

— Która jest w naturze materii i w naturze przemian. Ale której nie ma, gdy idzie o nas. Wśród zmienności świata, w jakim musimy żyć, jest coś niezmiennego, co jest przez nas i w nas. Pochodzimy nie stąd, nie ze świata, chociaż w świecie istniejemy. Dążymy nie do śmierci, lecz przez śmierć do życia. Do życia, które będzie wieczne. Cała rzecz — cała rzecz — mówił Piotr z przejęciem — jest w tym, by ogarnąć tę zależność pomiędzy słowem „teraz" i słowem „zawsze".

— Chociaż jesteśmy synami wieczności — mówi Piotr — musimy realizować wszystko tutaj i teraz. Ale spełnienie i to, co nas nasyci, osiągniemy tylko kiedyś, nie tu, lecz tam. Pragnienie powrotu wstecz jest pragnieniem trwania, mimo zmian. Jest to pragnienie nasycenia i pełni, której tutaj być nie może. Ale samo to pragnienie jest czymś uszczęśliwiającym — jest głodem, który może się stać pokarmem.

Nigdy nas nie nasyci to, co jest tutaj i teraz, nigdy nie osiągniemy pełni. Nigdy!

— Żal, o jakim mówisz, — podjął Piotr znowu — jest unaocznieniem naszej słabości, która chce nasycenia i pełni już tutaj, już teraz. Ten żal jest także bolesnym westchnieniem w stronę naszego lądu, do którego dążymy, — jest pragnieniem wieczności. Głodu trwania nic nie jest w stanie zagłuszyć. Odzywa się on taką właśnie postacią żalu, jak wtedy u ciebie w Klementowie. Pielgrzym zatęsknił do swej ojczyzny — powiedział Piotr, ujmując mocno ramię Mrowca. — Zatęsknił do Boga,— dodał cicho po chwili. Odtąd trwały rozmowy z Piotrem, który ukazywał Mrowcowi świat w jasności swej prawdy. Mrowiec z trudem nawiązywał do pamiętnych twierdzeń z czasów swej młodości, gdy przecież należał do wspólnoty Piotra. Odrywał się teraz od siebie z bólem, ale wspierała go nadzieja, że tylko Piotr potrafi go ocalić. Dźwigając się miał wrażenie, że z nim samym dźwiga się świat i dźwiga się ludzkość. Zwłaszcza to było niepojęte i radosne zarazem, co Piotr mówił o nim samym, a co ogarniało każdego człowieka. Nie mógłby inaczej siebie zrozumieć, jak tylko przez to, co mówił brat Beaty, zaraz w pierwszej chwili, gdy się spotkali.

— Nie ma takiego dna, gdzie by nas nie dosięgła miłość Boga — powiedział Piotr.

Mrowiec w nagłym olśnieniu objął prosty sens tych słów. Nie był odepchnięty, — i im niżej spadał, tym większa stawała się miłość, aby go ogarnąć.

Nieraz już przytłaczała go świadomość, że coś za nim idzie, coś go wzywa i cierpliwie czeka, aby się otworzył. Piotr prostował go poczuciem bezcenności życia, jakie mu zostało dane i poczuciem swej nieśmiertelności. Człowiek — w świetle prawdy Piotra — urastał przez miłość, która go stworzyła i która go prowadzi ku sobie. Był jedyny i nie powtórzony w nikim, usynowiony i przygarnięty na zawsze, na całą wieczność. Obiecane ma szczęście i pokój, jest naznaczony miłością, którą ma dawać światu, nim wróci, skąd wyszedł.

Słowa Piotra przywracały Mrowcowi wolność, którą był zatracił, w życiu bezładnym i chwiejnym, wplecionym w sprzeczności.

Wszystko się w nim teraz wyrywało ponad doraźność i znikomość, wszystko w nim wołało o pokój i ład. Chciał uwierzyć w sens rzeczy, w ich przyczyny i cel, a wśród tego i w sens swojego istnienia, które, jak mówił Piotr, — wyszło z miłości.

Było czymś wstrząsającym dla Mrowca widzieć teraz, jak się stale opierał miłości, jak nią pogardzał i odtrącał od siebie. Ale odnaleziony został przez nią w głębi swojej nocy, gdy o wszystkim już zwątpił, i gdy stracił tych, których kochał. Tropiony przez miłość, gdziekolwiekby się przed nią chciał ukryć, musiał teraz u końca swojej ucieczki oddać się jej z ufnością.

Stało się to po powrocie z Klementowa, po powrocie z nad grobu Michasia i Klary, gdy któregoś dnia na cmentarzu samobójców spotkał Piotra.

Mrowiec nie mógł uwierzyć oczom. Piotr był w habicie zakonnym, który przywdział, jak Mrowiec się dowiedział — w rok po śmierci Beaty. Złożył ofiarę ze swego talentu, pożegnał świat, oddając życie Bogu, jako przebłaganie za czyn swej siostry.

— To ja, — to ja pchnąłem ją do tego — wołał Mrowiec uderzając się w piersi.

Piotr patrzył uważnie swymi jasnymi oczami, a potem, po długiej chwili powiedział cicho:

— I to także wziąłem na siebie.

Mrowiec odczuł, jak się wszystko pod nim chwieje, jak gdyby chwiały się dwie szale, na których waży się to, co dobre i to, co złe.

Piotr wyrównywał swoją ofiarą prawa nieznane dotąd Mrowcowi, które mu się ujawniły w jednym nagłym olśnieniu. Przypadł do nóg Piotrowi, który go podniósł, a potem mocno przycisnął do serca.

— Długo na ciebie czekałem — wyszeptał Piotr. Ale wiedziałem, że przyjdziesz.

Nieraz wyrywało się z piersi Mrowca westchnienie, które obejmowało zawsze tę samą sprawę — najdziwniejszą, trudną do zrozumienia:

— „Czy nie do Ciebie szedłem, nawet przez grzech, przez brud, przez zbrodnię Beaty, przez krzywdę Klary i Michasia? Czy nie Twojej miłości pragnąłem, gdy brałem miłość nietrwałą i zawodną, miłość ludzi, którzy sami jej nie mieli? Sycenie się rozkoszą wzniecało głód tym większy, im bardziej oddalałem się od Ciebie. Nie mogłem Cię dosięgnąć wprost, aż dopiero, gdy byłem tak nisko, tak nisko... Ale zawsze Cię szukałem mimo mojego zła, mimo wspólnoty z grzesznymi, która mnie oddzielała od wspólnoty świętych".

Piotr otwierał teraz przed Mrowcem nowy widok świata.

Były od niego tylko listy, gdyż Piotr obsługiwał małą parafię nad morzem, gdzie w tej chwili Mrowiec się znajdował. Każdy list Piotra wzbudzał w nim gorące pragnienie dobra tak silne, jakiego przedtem nie znał. Całe życie Mrowca, tak pozbawione sensu, odnajdywało go teraz, gdy ogarniał nie tylko dzieje swoich upadków, ale i dzieje swoich pragnień. Pragnień, które chciały dosięgnąć Boga. Nie wiedział, dlaczego zostali zabrani Michaś i Klara, dlaczego musiało się z nimi tak stać?

Ale o tym nie wiedział także Piotr i mimo wiary w ich pomoc i w ich życie pośmiertne, — nie chciał łączyć ich śmierci w jakiś układ logiczny przyczyn i skutków.

— Nic o tym nie wiemy; — pisał — nie dlatego umarli, aby on przejrzał i nie dlatego zginęła Beata, by kiedyś nad jej grobem spotkał jego. Chociaż takie mogą być pozory i znaki, — to jednak głębia samych faktów osnuta jest tajemnicą. Nic nie wiemy dlaczego — pisał Piotr.

— Czy i teraz? — teraz? — uniósł się Mrowiec na łóżku — czy i to, że ocalał wydobyty z topieli, nie oznacza czegoś, co by można zrozumieć? Czy ma to pozostać tylko tajemnicą? Jeszcze wczoraj Piotr wyjaśnił, — przypomniał sobie Mrowiec — że wszysko jest podległe woli Boga i że wszystko Jego wolę i Jego plan wypełnia. Więc i to, że ocalał, jest wypełnieniem planu.

— Jest wypełnieniem planu — powtórzył teraz Mrowiec — i przejęła go myśl, że jest niezbędny w rachubach Boga i niezbędny tym samym dla świata.

Z głębokim poczuciem szczęścia ogarniał niebo i morze.

Przybył tu przed kilkoma dniami do Piotra, aby spędzić z nim koniec lata. Nazajutrz po jego przyjeździe, gdy szedł brzegiem morza, zdarzył się wypadek z dziećmi. Było samo południe. Gdy je wydobywał z wody resztkami sił, czuł, że utonie, jeśli i jego nie pochwycą zaraz. Ale ci, co mu pomagali, byli tylko zajęci dziećmi i nikt nie posłyszał, gdy Mrowiec wołał o ratunek. Pamiętał, że tonąc wzywał swoich umarłych Michasia i Klarę, którzy mu utkwili pod powiekami — uśmiechnięci i szczęśliwi. Nie wiedział, dlaczego są tacy, gdy przecież on tonie, gdy się przebija ze wszystkich sił spod wody, która wciskała się do gardła, do uszu, do nosa. Później już wszystko było ciemnością aż do chwili, gdy o zachodzie otworzył oczy i zobaczył ludzi, stojących nad nim, a wśród nich Piotra. Piotr klęczał modląc się, i przez łzy uśmiechał się do niego. Matka uratowanej przez niego dziewczynki pochyliła się nad nim i ucałowała go w rękę.

— To już koniec — myślał wtedy Mrowiec, — koniec zupełny czegoś, co się teraz zamknęło.

Gdy go nieśli do domu, w którym mieszkał, ogarniało go szczęście, że dane mu było coś zrobić dla tych obcych, że uratował bezcenność czyjegoś życia, że dawał światu gotowość swojej pomocy.

— Ale dlaczego ocalał? — dziwił się ciągle.

— Czy nie dlatego — myślał w tej chwili — aby zawsze tak, jak teraz ratować od śmierci, aby nieść życie. Życie i pokój, — czyli to, co wypisał Piotr na grobie Beaty.

Z Beatą, którą widział teraz przed sobą, zjawili się Michaś i Klara.

„Niech brat zaufa świętym, którzy umarli" — przewinęło się w myślach Mrowca fragmentem listu dobrej siostry Justyny. Niezmiennie od lat wypraszała, by chroniła go swym płaszczem „cudowna Panna Maria z naszego Klementowa".

— Z naszego Klementowa — powtarzał teraz cicho — z naszego Klementowa. Objął myślą wszystkie miejsca rodzinne, miejsca swoich klęsk, — obejmował ludzi, którzy go kochali i tych, którzy go zdradzili. Objął nade wszystko Dorotę i Tadeusza, — i na podobieństwo Piotra przygarnął ich mocno do serca. Odszukał też w pamięci niedobrą i biedną Adelę Retmańską.

Poderwał go z łóżka głos Piotra, który oznajmiał z dołu, że idzie do kaplicy. Mrowiec ubierał się szybko, mimo osłabienia i bólu mięśni. Gotów do wyjścia, stanął w drzwiach balkonu i patrzył w morze. Było całe z czystości i światła — powtarzał. Ogarnęło go wzruszenie i podziw, gdy obejmował rozciągającą się przed nim nieskończoność. Myślał z zachwytem, że jest ona odblaskiem i kształtem czegoś jeszcze innego, co każe siebie pragnąć pragnieniem wszystkich głodów, wszystkich nienasyceń.

To, na co patrzył, nie dało się wyrazić.

Mrowiec westchnął bezradnie i pełen szczęścia — poszedł do Piotra.

Jerzy Zawieyski

ZOFIA NOSALEWSKA

DRAMAT CHRZEŚCIJAŃSKI CLAUDELA

U źródeł wielkiego dramatu leży przeżycie metafizyczne, to jest takie, które wykracza poza bytowanie człowieka na ziemi, poza doświadczenie zmysłów: ponadzmysłowe i pozadoczesne. Tylko takie przeżycie zdolne jest poruszyć wszystkie i najgłębsze struny duszy ludzkiej, a dramat z niego zrodzony przetrwa zmianę języków i kultur i zawsze równie świeży, przejdzie z epoki w epokę. Nie da się chyba zaprzeczyć, że przez wieki zachowa życie i wielkość tylko ta sztuka, która z odwiecznych źródlisk bytu wypływa.

Rozważmy natomiast, czy można mówić o dramacie chrześcijańskim? Jądrem najistotniejszym dramatu jest konflikt. Jakość konfliktu określa jakość dramatu. Co tedy wyróżnia dramat chrześcijański od niechrześcijańskiego? — Jasne jest, że chrześcijańskim jest nie ten dramat, którego autor jest chrześcijaninem, ani nie ten, który czerpie temat z religii Chrystusowej, może nawet i nie ten, który stawia problemy i po chrześcijańsku je rozwiązuje, — ale ten, którego konflikt sam w sobie jest chrześcijański.

W tragedii antycznej nieubłagany los staje przeciwko człowiekowi i jego szczęściu i druzgoce je: oto Edyp nieświadomie zbrodniczy, Antygona postawiona wobec dylematu nie do rozwiązania... i tylu innych. Walka kończy się tragicznie. Nie może inaczej się skończyć. — Nie tak w dramacie chrześcijańskim. Dramat par excellence — Męka Chrystusa — zakończył się zwycięstwem Zmartwychwstania,

> Mors et vita duello conflixere mirando
> Dux vitae mortuus — regnat vivus".[1])

Nie może być chrześcijańskiej tragedii — jedynie dramat. A dramat jak najbardziej. Nie ma bowiem dramatyczniejszej religii jak chrześcijańska. Niczym jest walka Arymana z Ormuzdem w Kosmosie wobec walki toczącej się w milionach dusz, nieskończenie głębszej i subtelniejszej. Roz-

[1]) Sekwencja Wielkanocna.

grywka, której świadkiem wszechświat: Spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus" [1]).

Ten konflikt z istoty chrześcijański to bój natury z łaską. Nie ciała z duchem, ale natury, pełnej natury człowieka duchowo-cielesnej, wolnej, choć skażonej i zmylonej w swym pędzie naturalnym ku Bogu — przez grzech.

Bój potężny. Z jednej strony natura ślepo prąca do nasycenia żądzy czy pychy, choćby z pogwałceniem swoich własnych praw — z drugiej tajemna, niewidzialna a przecie nie do zagłuszenia podnieta, by wszystko oddać, rzucić jak łup na ogień i spłonąć w nim samemu. Płomień, który nie śmierć sprawia a wyzwolenie, więcej: daje nieśmiertelną płodność.

Walka dziwna. Obaj zapaśnicy jednego chcą. I człowiek dąży do swego szczęścia i Bóg chce go za wszelką cenę uszczęśliwić. Konflikt polega na nieporozumieniu. Człowiek nie wie, lub nie chce wiedzieć, co stanowi jego szczęście. Bóg wie — ale uczynił człowieka wolnym, dlatego nie może go przymusić do przyjęcia szczęścia. Więc różnymi sposobami, słodyczą i gwałtem, nie gardząc nawet podjazdową walką, pobudza i przynagla człowieka do rzucenia się w szczęście jak w morze.

To wołanie Boże, to światło, to przynaglanie, ta ręka najmiłosierniej wyciągnięta wciąż — choć tylekroć odtrącana, to szaleństwo Boże — to Łaska.

Nie nazwiemy więc chrześcijańskim Corneille'owego „Cyda" ani „Niespodzianki" Rostworowskiego, choć twórcy ich są chrześcijanami i akcja toczy się w katolickim społeczeństwie.

W „Cydzie" konflikt zachodzi między miłością a honorem, odmianą pychy w tym wypadku — a więc między dwiema namiętnościami ludzkimi, a niech będzie nawet — między obowiązkiem a namiętnością, jak określali starzy Francuzi, to i ten konflikt w istocie swej nie ma nic chrześcijańskiego i mógłby równie dobrze rozegrać się w społeczeństwie japońskim.

„Niespodziankę" — „tragiczny splot wypadków", który sprawia, że przez miłość macierzyńską matka zabija syna, zbliża raczej do antycznych tragedii. Zapewne, są momenty wskazujące, iż akcja toczy się w kraju ochrzczonych, lecz dzieje się to na zewnątrz, w duszach nie widzimy rozgrywki o wieczność.

Inaczej rzecz się ma z teatrem średniowiecznym, z Calderonem, z Claudelem. Uogólniając, można by taki nakreślić schemat: teatr chrześcijański istniał w średnich wiekach, przedłużeniem jego był teatr hiszpański XVI i XVII wieku. Potem zdarzają się sporadycznie utwory chrześcijańskie — i tak dochodzimy do progu XX stulecia.

[1]) I Cor. IV. 9.

W ostatnich dziesiątkach ubiegłego wieku daje się odczuć jakiś nowy powiew. Potężny i coraz potężniejszy wiew odradzającego się chrześcijaństwa wstrząsa sumieniami i zaczyna przemieniać gdzieś od bardzo głęboka, od niedojrzanych jeszcze oczyma pokładów. Wiew ten znajduje powoli wyraz w sztuce, we wszystkich jej dziedzinach. Nowy teatr coraz śmielej zaczyna ukazywać utwory chrześcijańskie. Odrodzenie, klujące się podziemnie od paru dziesiątków lat, wezbrało na tyle, by wydać wielkie dzieła, a klimat świata na tyle się zmienił, że do przyjęcia ich są gotowe, jeśli jeszcze nie rzesze, to szerokie zastępy czujących serc.

I oto na przełomie dwóch epok zjawia się człowiek, który sam przeżył wstrząsający dramat walki z łaską. Łaska go powaliła, zwyciężyła.

„Et je fus devant vous comme un lutteur qui plie"
„...Tu m'as vaincu mon bien aimé, mon Ennemie..."[1])

Ślad tego boju tak się wrył w głąb duszy, że piętno jego na każdym dziele odbite. Więcej: każde dzieło Claudela jest wyrazem coraz to innym, coraz pełniejszym tej walki.

Twórczość Claudela płynie głównie dwoma łożyskami: dramat — liryka. Poza tym sieć innych: mistrzowskie prozy, poezje liturgiczne, traktaty, szkice, essaye, krytyki, komentarze poetyckie do Pisma św. Pierwszeństwo tak pod względem chronologicznym jak ilościowym trzeba dać dramatom. Jest ich około dwudziestu.

Można robić ciężkie zarzuty sztukom Claudela, co się tyczy ich sceniczności. Reżyser nieraz stanie wobec nich bezradny. Za przykład może służyć doświadczenie z *Soulier de Satin*. Teatr Comédie Française zaczął myśleć o wystawieniu tej czołowej sztuki Claudela w 1937 roku — nota bene w kilkanaście lat po jej wydrukowaniu. Claudel sam przyjechał wtedy do Paryża. Widocznie jednak nie doszedł do pełnego porozumienia z teatrem, bo sztuka się nie ukazała. Dopiero w 1943 *Soulier de Satin*, — „akcja hiszpańska w czterech dniach" — została skrócona o połowę przez samego autora, opracowana wspólnie z reżyserem Jean-Louis Barrault i wystawiona z muzyką Honeggera 27. XII. 1943 [2]).

Niemniej nie da się zaprzeczyć, że Claudel ma ogromny nerw dramatyczny. Jeśli się przebrnie przez trudności inscenizacji, sztuka wiąże uwagę i porusza najgłębsze, rzadko może tykane, pokłady uczuć. Doskonałość potężnej konstrukcji wewnętrznej nie każdemu od razu się odsłania, ale nawet nierozpoznana organizuje przeżycie widza. — Dodajmy jeszcze nowość wyrazu, śmiałość środków artystycznych, a wnioskować

[1]) Claudel: Vers d'Exil.

[2]) Warto podnieść — z olbrzymim sukcesem (przyp. Red.)

słusznie można, że Paweł Claudel jest jednym z tych, którzy zaważą na przeobrażeniu się teatru. Jest bardziej twórcą jutra, niż dnia dzisiejszego.

Mówiąc o twórczości dramatycznej Claudela trzeba pamiętać, że przetłumaczył on Orestę. Miłość Claudela i jego pietyzm w stosunku do Ajschylosa tylko powierzchownemu czytelnikowi wydadzą się małoznaczące. W istocie pod szatą tak nowoczesną i tak daleką od pedantycznego pseudoklasycyzmu znajdujemy u samych korzeni Claudelowego dzieła głębokie powiązanie z praźródłem europejskiego dramatu.

Claudel w swoim teatrze jest pełnym wyrazicielem kultury, wyrosłej w sercu Europy, a której rodzicami Hellada i chrystianizm.

Kluczową sprawą dla życia chrześcijańskiego, a więc i dla dramatu jest sprawa łaski. Przejrzyjmy pod tym kątem widzenia teatr Claudela.

Śmiało rzec można, że prócz dwu fars lirycznych: *L'Ourse et la Lune* oraz *Protée* (do scenariuszy baletowych nie mamy dostępu) — w każdej sztuce można szukać i określić, jaki jest stosunek autora do sprawy Łaski. Nie bierzemy pod uwagę dwóch młodzieńczych utworów *L'Endormie* i *Une mort prématurée*, które autor napisał przed nawróceniem, między 14 a 17-tym rokiem życia i zniszczył, uważając za bezwartościowe.

Właściwa twórczość teatralna Claudela zaczyna się od *Tête d'Or*. Pokazuje tu poeta świat jakoby przed Odkupieniem, stąd świat bez łaski, ale z taką wielką tęsknotą za Bogiem, za synostwem Bożym, za światłem łaski, że głębią swej pustki podchodzi pod próg sam Zamku Bożego, uderzając weń falą potężną. A któż nam powiedział, że Księżniczka z przebitymi dłońmi konająca w ostatniej scenie nie jest symbolem łaski?

W *La Ville* stara społeczność się wali — powstać ma na gruzach nowa. Zginęli przedstawiciele ustroju kapitalistycznego Lambert i Izydor de Besme. Pożar wzniecony przez Avara strawił miasto. Dokonawszy dzieła zniszczenia Avar nie ma już co dalej robić. Przychodzi nowy człowiek Coeuvre, przemieniony z wieszcza w kapłana. On już poznał, co to łaska i przynosi ją nowej społeczności. Królem zostaje syn jego — Ivor.

L'Echange — budową klasyczna, temat i charaktery nowoczesne. Sztuka pisana przed pięćdziesięciu laty — i dziś jest aktualna. Rozwiązłości zepsutego i zmaterializowanego społeczeństwa Ameryki przeciwstawia się jak skała prosta chrześcijańska kobieta — Marta. Nie mówi ona o łasce ani razu — nie godzi się rzucać pereł przed wieprze — ale nią żyje. Ten ład wewnętrzny jej życia wyrażony jest z mistrzowską dyskrecją.

Le Repos du septième jour to znów świat bez owoców Odkupienia. Chiny, do których nie dotarła jeszcze Dobra Nowina. Duchy przodków źle-zmarłych nagabują mieszkańców Żółtego Cesarstwa, aż Cesarz zejść

musi do podziemi, by przynieść ratunek swojemu ludowi. Pouczony przez Szatana i Anioła poznał, co jest grzech i co Odkupienie. Laska jego cesarska wypuściła dwa pędy na boki i nabrała kształtu krzyża, — taką przekazuje następcy tronu, jako symbol nadchodzącego wybawienia, a sam odchodzi na górę, by trwać w kontemplacji poznanego Absolutu.

La Jeune Fille Violaine w ostatecznej formie dała misterium *l'Annonce faite à Marie*, które by można nazwać triumfem łaski. Arcydzieło to jest nie tylko mistrzowskie pod względem artystycznym, ale jako dramat chrześcijański dochodzi do szczytu. Postać Violeny jest już tak prześwietlona, że czystszej i piękniejszej świętej nie pokazał nam dotąd żaden dramat świata.

Le Partage de Midi to załamanie człowieka, który zamierzał oddać się całkowicie Bogu. Po wielu przygodach chciał doznać największej: szedł na podbój słońca — i został odtrącony. „Jego pycha, twardość, niezdolność wyzbycia się siebie odtrąciły go od Dobra Najwyższego" [1]). Bez celu życia, zawieszony w pustce spotyka w palące tropikalne południe i w południe lat swoich męskich kobietę — mężatkę i matkę. Konflikt jest w tym dramacie tak bolesny, że doprowadza do progu szaleństwa. Śmierć wszakże przychodzi wyzwalająca i przekształca delirium w ekstazę.

Ten sam temat podjęty po osiemnastu latach dał jedno z najoryginalniejszych dzieł dramatycznych: *Le Soulier de Satin*. Ten utwór służyć może najlepiej do analizy konfliktu natury i łaski, bo nigdzie jego wewnętrzna gra nie jest tak wydobyta na jaw, jak tu.

Między *Partage de Midi* a *Soulier de Satin* stworzył poeta ciąg trzech dramatów: *L'Otage, Le Pain dur i Le Père humilié.*

L'Otage — najbardziej fascynująca ze sztuk Claudelowskich przedstawia ofiarę. Jak nie ma życia istotnie chrześcijańskiego bez ofiary — tak nie ma i dramatu. Niesłychanie ciekawe jest zestawienie ofiary Sygne w „Zakładniku" i Violeny w „Zwiastowaniu". Radość rodzi ofiarę: „c'est la joie seule qui est mère du sacrifice" (tylko radość jest matką ofiary) — uważa poeta. Radość też tryska z męczeńskiego życia Violeny. Czemu ofiara Sygne tak ponura, choć pozornie bardziej heroiczna i bardziej dobrowolna? — Odpowiedzi trzeba szukać w najgłębszych tajnikach intencji.

Le Pain dur pisany podczas pierwszej wojny światowej — najokrutniejszy, najbardziej pesymistyczny z dramatów Claudela. Rozgrywa się w jakiejś strasznej nocy ślepych i spodlonych namiętności. Jedynie Lumira, Polka, wnosi promyk światła przez swą heroiczną miłość ojczyzny.

---

[1]) Z listu Claudela cytowanego przez J. Madaule w „Le drame de Paul Claudel", wyd. II str. 187.

Le Père humilié stanowi trzecią część tragedii. Występuje tam wnuczka Signe de Coûfontaine (z *Otage*), a córka Sichel (z *Pain dur*) — niewidoma Pensée. Ślepota jest jej symbolem. Ale jej właśnie, tej córce ojcobójcy, otwiera się zamknięty świat łaski.

Pozostają jeszcze takie utwory, jak *Le Livre de Christophe Colomb*, dramat, w którym stary Kolumb w więzieniu ogląda na ekranie całe swoje życie. Przemawia tam do widza jakaś dojrzałość świętości, bo Claudelowy Kolumb to człowiek w pełni żyjący prawdą, miłością, łaską — apostoł przede wszystkim: „le rassembleur de la terre de Dieu".

Ostatni utwór sceniczny — oratorium *Jeanne d'Arc au bûcher* [1]) ukazuje w syntetycznym skrócie męczeństwo i heroiczne osiągnięcie wybranej dziewczyny, oraz bezsilny, zapieniony atak Piekła. Nuta zwycięska, która coraz sugestywniej wraca, to słowa Joanny podejmowane przez chór:

„C'est Dieu qui est le plus fort!
— C'est Dieu qui est le plus fort!"

Starałam się tu otworzyć pewien aspekt pomocny do zrozumienia dzieł Claudela. Wiąże się z tym ściśle parę zagadnień.

Wydaje mi się niemożliwością pojąć dramaty Claudela, jeśli się nie uchwyci istoty konfliktu. A znów, aby ten konflikt między naturą a łaską i jego grę zrozumieć, trzeba dojść do sedna skażenia natury ludzkiej i trzeba choć trochę wiedzieć, co to łaska. Sądzę, że im kto głębiej to pojął — tym głębiej i dzieło Claudela odczuje.

Z zaczarowanego kręgu nakreślonego grzechem wychodzi człowiek przez ofiarę — ofiara zaś prowadzi do zrealizowania pełni życia synów Bożych. Dramat, którego właściwym żywiołem jest stawanie się, dzianie się, ukazuje nie tylko osiągnięcia — świętość i drogę do niej — ofiarę, ale i walkę jaka się toczy na tej drodze, te najbardziej pasjonujące kulisy świętości, ten bój przedziwny. W boju tym osobliwa rola przypada kobiecie [2]). Bywa ona niekiedy użyta jako przynęta do ułowienia duszy przez Bożego Łowcę, budzi bowiem nieskończone pragnienie, którego nie jest w stanie nasycić i — tak rozbija klatkę skończoności i wyprowadza człowieka na bezkresne szlaki. Ale człowiek nie jest sam, ze sprawami tylko swego serca. Więź rozdarta przez grzech — przez łaskę przywrócona, nie tylko łączy człowieka z Bogiem — Ojcem życia, ale i z braćmi. Społeczność najgłębiej uniwersalną — oto co jeszcze ukazuje nam twórczość Claudela.

Zofia Nosalewska

---

[1]) Grane po raz pierwszy w Szwajcarii w 1939 r.

[2]) miłości ziemskiej.

ANNO SANTO

Gdy w roku 1300 papież Bonifacy VIII ogłaszał jubileusz powszechny dla świata chrześcijańskiego, nie wprowadzał innowacji, ale nawiązywał jeno do tradycji znanej w pierwotnym Kościele, która i w średniowieczu miała swoje liczne przejawy. Odtąd, początkowo co lat sto, następnie — pięćdziesiąt, a od wieku XV — co 25 lat obchodzi Kościół uroczyście Anno Santo tj. Rok Święty, Jubileuszowy. W dawnej Polsce utarła się nazwa „Miłościwe Lato".

Lata jubileuszowe były zawszee okazją do ożywiania wiary i skupienia wiernych wokół osoby Namiestnika Chrystusowego. Liczba pielgrzymów napływających ze wszystkich stron świata do Rzymu, uroczystości religijne, kongresy, wystawy — wszystko to ma na celu okazanie niespożytej dynamiki katolicyzmu w określonym etapie czasu. W liczbie pielgrzymów spotykamy szeregi postaci o nazwiskach znanych: w jubileuszu za Bonifacego VIII brał udział Władysław Łokietek, a w roku 1550 przybywali do Rzymu prawie jednocześnie: Franciszek Borgjasz, książę Gandii, Michał Anioł Buonarotti i Ignacy Lojola.

Przesłanki historyczne

Nazwa „Jubileusz" jest pochodzenia hebrajskiego i wiąże się ściśle z cyklem czasów świętych w religii Starego Testamentu. W prawie Mojżeszowym każdy rok pięćdziesiąty nazwany był rokiem „radosnym" (od wyrazu **jobel — radował się**). Zarówno religijne jak i społeczne znaczenie tego prawa łatwo ocenić w świetle późniejszego rozwoju instytucji religijnych i społecznych: w roku świętym odpoczywała ziemia, a wraz z nią i pracownik fizyczny, oddana w zastaw własność gruntowa wracała do swych właścicieli, wszelkie długi były umorzone, a niewolnicy izraelscy odzyskiwali wolność (Kapł. 28, 8 i ns.). Miał rację historyk żydowski Józef Flawiusz, gdy wobec Rzymian chlubił się tymi przepisami Prawa Mojżeszowego (Ant. 3, 12, 3). Ich humanitaryzm jest istotnie uderzający i nie ma swego odpowiednika w żadnym ze starożytnych prawodawstw nam znanych.

Chrześcijaństwo przejęło instytucję jubileuszów, modyfikując jej treść i zakreślając jej własne ramy. Nie przypadkiem tylko początkiem

roku świętego jest wigilia Bożego Narodzen'a. To święto jest przecież wspomnieniem nowego etapu w dziejach świata. Narodzenie Chrystusa w duchowym skarbcu Kościoła jest zapoczątkowaniem tego olbrzymiego łańcucha zasług samego Zbawiciela i Świętych Pańskich, do uczestnictwa których w sposób szczególny w roku świętym wszyscy są dopuszczeni. Jest to zatem okres solidarnośc' chrześcijańskiej, okres znamienny o tyle, że zasługi Chrystusa, Jego Wyznawców, Męczenników itd., ich zapał wiary i wzniosły patos życia stają się niejako własnośc ą ogółu. Każdy może z tych zasług czerpać pod określonymi przez Kościół warunkami. W wigil ę Bożego Narodzenia w godzinach popołudniowych Ojciec Święty osobiście dokonał otwarcia „Porta Santa" w Bazylice św. Piotra na Watykan'e. W tym samym czasie Jego wysłannicy — kardynałowie dokonali analogicznego otwarcia w trzech innych bazylikach Rzymu: Św. Jana na Lateranie, Św. Pawła za Murami, Najśw. M. P. Większej na Eskwilinie. „Święte Wrota" tych bazylik są otwierane tylko na czas Jubileuszu. W roku 1950 również w wigilię Bożego Narodzenia zostaną zamknięte na znak zakończenia uroczystości.

„Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości" woła Ojciec Święty, uderzając trzykrotnie młotkiem w mur „Porta Santa". Okrzyk ten podejmują chóry. Ale w obecnym Roku Pańskim 1950 podejmują go wszystkie narody świata, świadome, że sprawiedliwość jest nieodłączną towarzyszką pokoju: Iustitia et pax osculatae sunt.

Z jakim wzruszeniem słowa te wymawiać musiał Pius XII, który za godło swego pontyfikatu wybrał: **Opus Iustitiae Pax.**

Rzym — Miasto Święte

Jednym z warunków łaski jubileuszowej jest odbyc'e pielgrzymki do Rzymu. Łączy się to bezpośrednio z tzw. Władzą Kluczów, której Rzym jest siedzibą. Podstawą historyczną takiego stanu rzeczy jest fakt przybycia św. Piotra do Rzymu około 50 r. po Chrystusie i założenia tam przez to stolicy nowej religii. Miało to znaczenie decydujące dla późniejszego jego rozwoju. W Jerozolimie wpływy chrześcijaństwa ograniczały się do niewielkich terenów Palestyny i krajów przyległych. W Antiochii nad Orontesem Piotr przebywał niedługo, i gdy począł wędrówkę po Azj' Mniejszej wraz z nim wędrowała Władza Kluczów. Aż przyszła kolej na potężną stolicę imperium, Rzym, skąd religia chrześcijańska promieniować mogła we wszystkich kierunkach. Jeżeli w założeniach swoich, w myśl wyrażonych poucze Chrystusa (Mt. XXVIII. 19), jest to religia uniwersalistyczna (w przeciwstawieniu do tzw. religii narodowych jak: szintoizm juda'zm czy islam), to Rzym okazał się sprawnym narzędziem tego uniwersalizmu.

Nie stało się to oczywiście od razu. Nikłe początki na Zatybrzu i przy Porta Capena w niczym nie usprawiedliwiały wielkich na przyszłość nadziei. Rzym pogański bronił się przez trzy stulecia, zanim Konstantyn Wielki nie zdecydował o chrześcijańskim charakterze miasta. Trzy Bazyliki jubileuszowe: Św. Piotra na Wytykanie, Św. Jana na Lateranie i Św. Pawła za Murami są dziełem tego cesarza, którego imię z dziejami chrześcijaństwa jest tak nierozdzielnie związane.

Od czasów Konstantyna chrześcijaństwo odnosiło coraz nowe triumfy. Papieże niejednokrotnie obronili miasto przed zagładą. I nawet wtedy, gdy zmuszeni byli opuścić miasto na czas dłuższy, rządzili Kościołem jako Biskupi Rzymscy: Władza Kluczów po dzień dzisiejszy w Rzymie rządy swe sprawuje. Pielgrzymi, którzy udadzą się do tego miasta na rok święty będą zdążać starym szlakiem, wskazanym przez stulecia: **Ubi Petrus ibi Ecclesia.**

Groby śś. apostołów Piotra i Pawła

Zanim Watykan stał się siedzibą papieży, rezydujących początkowo na Lateranie, był miejscem pielgrzymek do grobu Św Piotra Pierwszy papież właśnie tam poniósł był śmierć męczeńską, tej pamiętnej nocy roku 64, której na oczach Nerona i jego dworu palono żywcem chrześcijan w ogrodach cesarskich. Barwnie to opisał Sienkiewicz w „Quo Vadis", a przedstawił Siemiradzki w „Świecznikach chrześcijaństwa". Historyk rzymki nie bez oburzenia zanotuje: „A śmierci ich (tj. chrześcijan) przydano urągowisko, że okryci skórami dzikich zwierząt ginęli rozszarpywani przez psy, albo przybici do krzyżów (albo przeznaczeni na pastwę płomieni), wtedy gdy zabrakło dnia palili się służąc za nocne pochodnie. Na to widowisko ofiarował Neron swój park i wydał igrzysko, gdzie w przebraniu woźnicy między tłum się mieszał lub na wozie stawał". (Tacyt).

Park i cyrk Nerona znajdowały się dokładnie w tym miejscu, na którym leżą dzisiaj ogrody watykańskie. Piotr został ukrzyżowany wraz z innymi. Ciało jego złożono w grobowcu przy biegnącej obok **Via Cornelia.** Dawniej znano próby podważenia samego faktu pobytu Św. Piotra w Rzymie i jego męczeńskiej śmierci. Dzisiaj niemal powszechnie uznajemy to za bezsporne.

I ma słuszność p. Monceaux, gdy pisze: „Cokolwiek by jednak powiedziano, nieprzyjaciele papiestwa w drugim i trzecim stuleciu znali z pewnością lepiej niż my historię św. Piotra i początki kościoła rzymskiego. Leżało w ich interesie zebrać w tym względzie wszelkie informacje. Gdyby mogli, nie omieszkaliby z pewnością ugodzić Rzymu w samo serce, zabierając mu jego Apostoła. I jeżeli nawet nie próbo-

wali tego... to ze względu na to, że wszyscy przyjmowali apostolat i męczeństwo Piotra w Rzymie".

Archeologowie rzymscy od kilku lat czynią poszukiwania w grobach watykańskich i rezultaty ich prac są podobno niezwykłe. Czyżby grób św. Piotra był już znaleziony, a zbliżające się Anno Santo okazją do jego pokazania?

W trzy lata po śmierci św. Piotra, poniósł również śmierć męczeńską za murami miasta św. Paweł. Ciało jego złożono na terenie będącym własnością Lucyny, który przylegał do via Ostiensis. Cesarz Konstantyn wzniósł wokół grobowca niewielką bazylikę, w której złożył ów znany i dzisiaj napis: „Paulo Apostolo Mart". „Najwybitniejsi artyści wszystkich czasów przyozdabiali to miejsce dziełami swojego geniuszu.. Cały świat spogląda na ten grób jako na jedno z najsławniejszych sanktuariów ziemi". Pielgrzymowano też tu od czasów najdawniejszych. Z Watykanu od grobu Piotra zdążano na drogę Ostyjską do grobu Pawła. Żyjący za papieża Zefiryna (199—217) Gaius rzymski odwołuje się do grobów apostolskich jako do widomych trofeów rzymskiego Kościoła: „Ja zaś mogę pokazać trofea apostolskie. Wstąp na wzgórze Watykanu, albo idź na drogę do Ostii, a znajdziesz tam trofea tych, którzy ten Kościół założyli".

Epos heroiczne

Ale nie tylko Rzym nadziemny będzie celem pielgrzymowania wiernych w Roku Jubileuszowym, ale również ten, który od wieku szesnastego nazwano Rzymem podziemnym — **Roma soterranea.** Tam, w tufie rzymskiej kampanii chrześcijaństwo przez dwa wieki z górą (II—IV w.) miało swe cmentarze i sanktuaria. I chociaż katakumb — bo o nich przecież mowa — nie można żadną miarą uważać za zwykłe miejsca kultu chrześcijańskiego, to jednak nie ulega wątpliwości, że w okresach nasilenia prześladowań tam się zbierano na nabożeństwa pod przewodnictwem papieży.

Od renesansu poczynając odkryto liczne kompleksy tych miejsc, nieraz pięciopiętrowe, które łącznie obliczają na 1.200 kilometrów. Niektóre z nich, jak np. katakumby Pryscylli przy via Salaria sięgają wieku drugiego. Inne (Kaliksta, Domitylli itd.) są późniejsze. Wszystkie zarówno są pomnikami heroicznego okresu Kościoła. Dotychczas ujawniono niemal 6.000 grobów chrześcijańskich w katakumbach, w tym wiele grobów męczenników za wiarę. Różnego typu „Acta Martyrum" przechowały nam żywe odgłosy tych czasów. Zdaniem historyków wiele w nich jest elementu legendarnego, ale nikt nie zaprzeczy, że legenda oplotła się tu wokół faktów niby glicynia, wyrastająca w każdej szczelinie starorzymskiego muru.

Pielgrzymi Roku Świętego zwiedzać będą katakumby. Ze wzruszeniem będą odczytywać napisy na ścianach (graffiti) z przed 18 wieków. Dostrzegą prymitywne, ale pełne wyrazu postacie Chrystusa, Matki Boskiej i Świętych w scenach biblijnych okopconych przez kaganki. Wiele się przy tym dowiedzieć będą mogli i bez zdziwienia swoje Credo XX stulecia odnajdą w tym Rzymie podziemnym, miejscu wiary i chwały. Tożeż gdy później znajdą się w Kolosseum, olbrzymim amfiteatrze wzniesionym przez Wespazjana, odczują niejako obecność tych pokoleń, których krew wsiąkła w tę ziemię. Tu Chateaubriand czerpał natchnienie do swych „Les Martyrs" (1809), a młodziutka Teresa Martin, przyszła Karmelitanka od Dzieciątka Jezus, rozejrzawszy się wokoło, czy jej nikt nie widzi, ze czcią ucałowała świętą ziemię.

Rytm rzymskiego katolicyzmu

Powtarzający się od tylu stulecy cykl jubileuszowy w roku 1950 znowu znajduje swój wyraz. Nie zawsze warunki zewnętrzne pozwalały na odbycie się jubileuszu. W r. 1800 stworzona przez Napoleona sytuacja polityczna Europy przeszkodziła ogłoszeniu Roku Świętego. Gdy Pius XI w roku 1925 zamykał „Święte Wrota", ludzkość z lękiem patrzyła w przyszłość.

Ale nietknięte zostają te wartości, które niezliczone generacje wiernych witały w murach Wiecznego Miasta. Historyk włoski Villani pisze, że za Bonifacego VIII przybyło do Rzymu około dwóch milionów pielgrzymów. Niewiadomo, ile ich przybędzie w roku 1950. Ale dla wszystkich dla tych, którzy obchodzić będą rzymskie bazyliki, jubileuszowe odmawiając modlitwy, i dla tych, którzy we własnym kraju, z zachowaniem określonych warunków, będą mogli uzyskać łaski jubileuszu — Rzym Chrystusowy stanie w pełnej krasie swych dziejów i chwały... Rzym rozbrzmiewający Psalmami i radosnym uniesieniem, strojny w purpurę męczenników i wawrzyn swych wiernych... Od XIX stuleci imię Chrystusa rozbrzmiewa na wybrzeżach Tybru. Tu właśnie w przedsionkach, a nawet wewnątrz domu Cezara, Piotr i Paweł głosili nową wiarę. Ich zapał zamienił ponure katakumby na kolebkę Wyznawców i Męczenników, świątynie Kwiryna — na święte Kościoły pod Chrystusa wezwaniem, Rzym cezarów — na Rzym Chrystusowy. Jubileusz ANNO DOMINI 1950 przypomni światu, że „katolicyzm był wielki i poważny, gdy ziemi angielskiej nie dotykała jeszcze anglosaska stopa; był znakomity, zanim Frankowie przeciągnęli przez Ren, gdy w Antiochii kwitnęło krasomówstwo, a w świątyniach Mekki oddawano cześć bóstwom. (Macaulay).

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

DWIE POSTACIE KOBIECE FRANCUSKIEGO RUCHU OPORU

Simone Weil i Marietta Martin

Nie darmo patronką Francji jest Joanna d'Arc — święta walcząca o sprawę narodową. W chwilach dziejowych wstrząsów i przełomów, nawet na tle ogólnego zobojętnienia religijnego, pojawiają się tam zawsze wybitne jednostki, wywodzące się z jej ducha i podtrzymujące tradycję jej typu świętości. Odwaga i patriotyzm łączą się u nich ściśle z dążeniem do wyższej dokonałości i cnoty. Toteż nawet w ogniu walki z wrogiem nie zapominają nigdy o zachowaniu chrześcijańskiej „caritas", a oddając życie dla obrony swojej ziemi wybiegają jednocześnie poza nią żarliwym pragnieniem połączenia się z Bogiem. Znane nam są takie postacie z pierwszej wojny światowej — nie brakło ich też z pewnością we współczesnym francuskim Ruchu Oporu. Spośród tych, które stały się ofiarami wojny, intelektualna i chrześcijańska Francja wyróżnia dzisiaj szczególnie dwie kobiety o wysokiej postawie moralnej i oryginalnym talencie pisarskim: Simone Weil i Mariette Martin. Obie nie doczekały dni zwycięstwa, ale przez swoje dzieła przemawiają dalej do nas. Stanowiąc przy tym uderzające przeciwieństwo w podejściu do najistotniejszych zagadnień religijnych, świadczą raz jeszcze o różnorodności i niewyczerpanym bogactwie wewnętrznego życia duszy ludzkiej, zmierzającej do Boga.

O Simone Weil opowiada nam w słowach pełnych wzruszenia i podziwu znany pisarz myśliciel katolicki Gustave Thibon, w swojej przedmowie do zbioru jej uwag i myśli wydanych pod tyt.: *Łaska i siła ciążenia* (La Pesanteur et la Grâce. Paris 1943. Plon). Pochodziła z zamożnej rodziny izraelickiej, nieochrzczonej, ale już zupełnie zasymilowanej we Francji. Urodzona w 1909 r. w Paryżu, ukończyła tam szkołę i wyższe studia z zakresu filozofii ścisłej. Potem wykładała przez jakiś czas w kilku liceach, pracując równocześnie w politycznych organizacjach skrajnej lewicy. Ale Simone Weil nie uznawała teorii niewcielonych w życie, pragnąc więc zbliżyć się do mas robotniczych i naprawdę poznać ich warunki i potrzeby, opuściła na rok profesurę i została zwykłą robotnicą fizyczną w wielkiej fabryce samochodów Renault. Po wybuchu wojny domowej w Hiszpanii, udała się tam natychmiast, ażeby wstąpić w szeregi Armii Rządowej. Nie walczyła jednak nigdy z bronią w ręku, spełniając tylko pomocnicze funkcje wojskowe. Z powodu przykrego wypadku musiała po jakimś czasie powrócić do Francji, gdzie też zastał ją wybuch drugiej wojny światowej. Wierna zasadzie walki z wszelką przemocą od pierwszej chwili zorganizowania Ruchu Oporu zgłosiła się do czynnej służby konspiracyjnej. Prawa specjalne dla Żydów usunęły ją

od nauczania — rodzina jej wyjechała do Marsylii, z zamiarem przedostania się do Ameryki. Simone nie chciała opuszczać swojej służby, pragnęła więc pozostać we Francji. Wybitny typ semicki narażał ją jednak na niebezpieczeństwo w większych ośrodkach miejskich — postanowiono więc ukryć ją na wsi i w tym celu umieszczono w posiadłości Gustawa Thibon, znajdującej się jeszcze wówczas w nieokupowanej Francji. W ten sposób zetknął się z nią bardzo blisko i mógł przypatrzyć się jej życiu. Wytworzyła się pomiędzy nimi przyjaźń, której dowodem jest gorąca przedmowa książki. Zgodnie z ogarniającym ją już wówczas skrajnym ascetyzmem i przekonaniem o wielkiej, oczyszczającej wartości pracy fizycznej zgodziła się pozostać u Thibona jedynie w charakterze robotnicy folwarcznej. „Praca ręczna — pisze w swoich notatkach — to czas, który wżera się w ciało. Przez pracę człowiek staje się materią — jak Chrystus w Eucharystii. Praca fizyczna jest rodzajem śmierci — a trzeba nam przejść przez śmierć. Trzeba być zabitym, zgniecionym przez ciężar świata". „Świat ciążący na grzbiecie ludzkim — cóż dziwnego, że to człowieka boli? W pracy fizycznej odczuwa się przygniatające zjawisko celowości odbijanej jak piłka: pracować, żeby jeść, jeść, żeby pracować. Jeżeli się jedno z nich uzna za cel ostateczny, jest się straconym. Jedynie w całym cyklu jest prawda". — „W monotonii tej pracy kryje się to, co najstraszniejsze i najpiękniejsze dla człowieka. Najpiękniejsze, jeżeli jest odblaskiem wieczności — najstraszniejsze, jeżeli jest trwaniem bez zmiany. Czas przezwyciężony albo czas wyjałowiony. Koło jest symbolem tej pięknej jednostajności — wahadło jednostajności straszliwej". „Żadna celowość ziemska nie dzieli robotników od Boga — oni jedni są w tym położeniu. Wszystkie inne zawody stwarzają sobie poszczególne cele, które stoją pomiędzy człowiekiem a czystym Dobrem. Dla nich taka zasłona nie istnieje. Toteż robotnicy potrzebują poezji więcej niż chleba. Życie ich musi być poezją — potrzebują odblasku wieczności. I tylko religia może być źródłem tej poezji... — W braku tej poezji tkwią zarody wszystkich form demoralizacji." Simone Weil przebywała u G. Thibon i w sąsiedniej fermie przez kilka letnich miesięcy. Wieczorami, wracając od żniwa, kopania lub zbierania winogron, prowadziła z swoim gospodarzem długie dysputy filozoficzne, olśniewając go śmiałością myśli i nieprawdopodobną erudycją. Ale jej delikatne zdrowie, przy doprowadzonej do ostateczności ascezie w odżywianiu, nie mogło długo wytrzymać tego natężenia fizycznego wysiłku. Postanowiła więc połączyć się z rodzicami w Marsylii i wyjechać z nimi do Ameryki wiosną 1942 r. Podtrzymywała ją nadzieja przedostania się stamtąd do Anglii albo do Rosji, gdzie pragnęła pomagać ludności wysiedlonej i wyniszczonej przez ofensywę niemiecką. Istotnie już

w listopadzie tego samego roku powróciła do Londynu, ażeby tam pracować w naczelnym kierownictwie francuskiego Ruchu Oporu. Kilkakrotnie prosiła o zrzucenie jej spadochronem jako kurierki do Francji — silny typ rasowy uniemożliwiał jednak powierzenie jej takiego zadania. Oceniając jej wysoką wartość etyczną i głębokość umysłu, władze naczelne poleciły jej napisanie memoriału o możliwościach odrodzenia moralnego Francji po wojnie. Tak powstał traktat poświęcony zagadnieniom społecznym, wydany świeżo pod tytułem „Zakorzenienie" (Enracinement. Gallimard. Paris 1948). Nie mogąc dzielić niebezpieczeństw grożących jej towarzyszom w kraju, Simone Weil postanowiła znosić te same ograniczenia w dziedzinie odżywiania i jeść dokładnie tylko tyle, ile każdy przeciętny Francuz mógł dostać na kartki. W tej heroicznej decyzji, w której maluje się cały skrajny maksymalizm jej natury, wytrwała aż do chwili, gdy rozwijająca się gwałtownie gruźlica zmusiła ją do udania się do szpitala. Nie zdołano tam jednak jej uratować — umarła na wsi pod Londynem w jesieni 1943 r. przed ostatecznym oswobodzeniem Francji.

Już w czasie swego pobytu u Gustawa Thibon Simone Weil była bardzo bliska religii i mistyce chrześcijańskiej. Rozczytywała się w Ewangelii i w dziełach św. Jana od Krzyża, którego ascetyczne dążenie do wyzwolenia się z wszelkiej ułudy zmysłów, odpowiadało jej naturze i pojęciom o naszym stosunku do Boga. Z pism jej możemy wnioskować, że większość dogmatów katolickich nie była dla niej trudna do przyjęcia. Wyraża w nich niejednokrotnie przekonanie, że w Kościele istnieje i trwa nienaruszalny depozyt prawdy. Nie zdecydowała się jednak nigdy na chrzest. Nie wydaje się jednak, jakoby jej motywy były podobne do tych, które powstrzymywały Werfla czy Bergsona od jawnego przejścia na katolicyzm. Nie wchodziło tu w grę jakieś przeczulone i źle zrozumiane poczucie solidarności z prześladowanymi braćmi w Izraelu, których grona nie można było w takiej chwili opuszczać, nawet dla doskonalszego służenia Bogu. Świat tych wartości najwyższych był dla Simone Weil zbyt ważny i rzeczywisty, żeby miała go poświęcić dla jakichkolwiek względów doczesnych. Czuła się o wiele bardziej Francuzką niż Żydówką — dorobek duchowy Izraela był jej raczej obcy, tak, że przyjęcie przez Kościół tradycji i Objawienia, zawartego w księgach Starego Testamentu było dla niej jedną z trudności opóźniających jej dojście do chrześcijaństwa. Prawdziwymi prekursorami chrystianizmu byli dla niej nie prorocy izraelscy ale mędrcy greccy, zwłaszcza Platon. W niej samej, w wypracowanym przez nią tak indywidualnie pojęciu o życiu nadprzyrodzonym musiały istnieć jakieś opory przeciwko nauce Kościoła katolickiego, których do końca nie zdołała rozproszyć

i przezwyciężyć. Najważniejszym źródłem tych oporów i różnic był bez wątpienia jej skrajny spirytualizm, który, jeśli nie potępia zupełnie świata materii, to go zaledwie toleruje, a w każdym razie odcina go jakąś prawie nieprzebytą przepaścią od jego Stwórcy. Bóg jest dla Simone Weil nietylko nieskończenie od tego świata daleki, jest w nim prawie nieobecny a przez to i dla nas niemal niewyobrażalny. Autorka „Łaski i siły ciążenia" żąda też takiego oczyszczenia pojęć o Bogu, jakie można zdobyć tylko poprzez stany kontemplacji, na tym szczycie duszy, o którym często wspominają mistycy. Wszystko inne wydaje się jej tworzeniem ułudy, transpozycją na nieskończoność czysto ziemskich uczuć. W tym sensie mówi o „ateizmie oczyszczającym", o konieczności powtarzania sobie, że Bóg nie istnieje i miłowania Go w tej pozornej nicości poza wszelkimi naszymi wyobrażeniami. „Nic z tego, co istnieje, nie jest godne absolutnej miłości. Trzeba więc kochać to, co nie istnieje. Ale ten nieistniejący przedmiot miłości nie jest fikcją, bo nasze wyobrażenie nie mogłoby być godniejsze miłości od nas samych". „Trzeba trwać jak gdyby w pustyni. Bo Ten, Którego kochamy jest nieobecny. Nieobecność jest jedyną formą istnienia Boga w stworzeniu". Ten skrajny spirytualizm nie jest zupełnie zgodny z twierdzeniami teologii i filozofii katolickiej, a już dosyć daleko odbiega od metafizyki tomistycznej, tak wyraźnie afirmującej wszelki byt, jako pochodzący od Boga i usprawiedliwiony w hierarchii stworzeń. Jest też bardzo charakterystyczne, że Simone Weil, wielbicielka mądrości indyjskich Upaniszad i znakomita znawczyni myśli antycznej, wśród wszystkich filozofów greckich stawiała na pierwszym miejscu Platona, okazując wyraźną niechęć dla Arystotelesa, który jej zdaniem „pierwszy pogrzebał wielką tradycję mistyczną ludzkości". Toteż, mimo że wypierała się stanowczo duchowego dziedzictwa Izraela, trudno nie dostrzec pewnego pokrewieństwa jej mistyki z systemem Filona z Aleksandrii. Podobnie jak ten hellenizujący Hebrajczyk, Simone Weil podkreśla w „Łasce i sile ciążenia" przede wszystkim przepaść dzieląca Stwórcę od stworzenia, Jego niezmienną wieczność od przemijania rzeczy ziemskich, i stara się stworzyć syntezę idealizmu platońskiego z pojęciem transcendentnego ale osobowego Boga. Natomiast wydaje się, że wierząc w Bóstwo Chrystusa i uznając Go za jedynego Zbawiciela i Pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi nie przeniknęła jeszcze do głębi wszystkich konsekwencji, jakie przyjęcie tego zasadniczego faktu Wcielenia sprowadza w duszy i postawie uczuciowej praktykującego chrześcijanina. Stąd też raziły ją niektóre objawy naszego życia religijnego. Drugim źródłem oporu przeciwko katolicyzmowi była jej głęboko zakorzeniona nieufność do kultu wszelkiej społeczności, zwłaszcza wobec dzisiejszego

wysuwania jej na pierwsze miejsce przed potrzebami i dobrem poszczególnych dusz. Simone Weil wypowiada na ten temat wiele słusznych i głębokich myśli, ale to uprzedzenie utrudniało jej zapewne zrozumienie posłannictwa i prawdziwego znaczenia Kościoła, jako mistycznego Ciała Chrystusowego. Ona sama uświadamiała sobie te opory, a bezwzględna uczciwość i szczerość nie pozwalały jej na zrobienie jakiegokolwiek kroku, który nie znajdowałby pełnego pokrycia w jej przekonaniach. „W tej chwili — pisała do Gustawa Thibon — byłabym raczej skłonna dać życie za Kościół, gdyby kiedykolwiek zaszła taka potrzeba, niż przejść na jego łono... Umrzeć, to nie zobowiązuje do niczego — nie może się w tym mieścić żaden fałsz. A teraz mam poczucie, że cokolwiek bym zrobiła, muszę kłamać, zarówno pozostając poza Kościołem jak i stając się jego członkiem. Chodzi tylko o to, gdzie ten fałsz byłby mniejszy..." Śmierć zastała ją jeszcze widocznie borykającą się z tym problemem.

Te wahania nie powinny umniejszać wartości spuścizny duchowej Simone Weil nie tylko dla zmaterializowanego świata, którego życie jej było żywym zaprzeczeniem, ale także i dla wierzących katolików. Jej żarliwe pragnienie wyzwolenia się z wszelkich więzów zmysłowych i połączenia się z absolutnym Dobrem, jej maksymalizm w dążeniu do doskonałości, to jak gdyby uderzenie wielkich skrzydeł w znieruchomiałe przy ziemi powietrze naszej epoki, głoszącej na różne tony samowystarczalność człowieka. Zastrzeżenia te wydają mi się jednak konieczne dla osądzenia tego niecodziennego zjawiska, jakim jest książka Simone Weil, w jego właściwym klimacie. Wszystko, co jest prawdą w jakm dorobku duchowym, jest z natury swojej katolickie. Uznając to w całej pełni katolicyzm nie może jednak adoptować zbyt pochopnie zawartych w tym dorobku odchyleń od swojej doktryny. I nawet najwyższe wzloty i objawy świętości sądzi i waży z tą „trzeźwością w mistycyzmie", którą w nim sławił Norwid.

Czytając myśli i uwagi wchodzące w skład „Łaski i siły ciążenia" musimy posłuchać przestrogi Gustawa Thibon i próbować wznieść się na ten poziom, na którym upływało życie Simone Weil, to znaczy w dziedzinę czystego spirytualizmu. Dopiero wówczas zrozumiemy sens jej pozornie paradoksalnych wypowiedzi. Zasadniczym ich tonem jest tak rzadkie dzisiaj nawet w literaturze religijnej pragnienie bezwzględnego oczyszczenia wewnętrznego, przejścia przez pustynię duchową, przez noc ciemności bez kształtów i barw, której szuka się nie dla niej samej, ale dla uzyskania innego, nadprzyrodzonego widzenia rzeczywistości Bożej. Jak u innych mistyków ostatecznym jego celem jest połączenie się z Bogiem przez miłość. Ale przepaść między Stwórcą a człowiekiem jest nieskończenie wielka i tylko Łaska może ją wypełnić, neutralizując niejako

nasze opadanie w dół, w świat ułudy zmysłów. „Dobro jest dla nas nicością — pisze Simone Weil — ponieważ żadna z rzeczy stworzonych nie jest dobra. Ale ta Nicość nie jest nierzeczywista. W porównaniu do Niej wszystko, co istnieje, jest nierzeczywiste". — „Tylko jedną rzecz możemy wiedzieć o Bogu: to że jest Tym, czym my nie jesteśmy. Nasza nędza jest Jego obrazem i przez nią możemy się w Niego wpatrywać". Najlogiczniejszym skutkiem zrozumienia tej nędzy i zarazem najpewniejszym sposobem dotarcia do czystego pojęcia Boga jest wymazanie i wyniszczenie naszego ja. Ta konieczność znajduje szczególnie mocne akcenty u Simone Weil: „Łaska wypełnia i obdarza, ale może ona wlać się tylko tam, gdzie jest próżnia. Ona też sprawia tę próżnię". „We wszystkim pragnąc próżni, poza jakimkolwiek poszczególnym dobrem chcieć samej próżni. Gdyż to Dobro, którego nie możemy sobie wyobrazić ani Go określić, jest dla nas próżnią. Ale ta próżnia jest pełniejsza od wszystkich Pełni. Kiedy się to osiągnie, jest się uratowanym, gdyż Bóg wypełnia tę próżnię". Nasze ja nie tylko oddziela nas od Boga, ale także staje pomiędzy Bogiem a stworzeniem: „Wszystkie rzeczy, które widzę, słyszę, wdycham, dotykam, jem — wszystkie istoty, które napotykam, pozbawiam kontaktu z Bogiem i pozbawiam Boga kontaktu z nimi, w miarę jak coś we mnie upiera się mówić: ja. A jednak mogę zrobić coś dla nich i dla Boga — to jest usunąć się, uszanować ich sam na sam". „Nie mogę uznać konieczności, ażeby Bóg mnie kochał, kiedy czuję tak jasno, że nawet ze strony istot ludzkich miłość dla mnie może być jedynie pomyłką. Ale mogę sobie bez trudu wyobrazić, że kocha te perspektywy na świat stworzony, które może dojrzeć tylko z punktu mego istnienia. Ja jestem jednak zasłoną. Muszę się usunąć, żeby On mógł je dostrzec. Moja obecność tylko zawadza, jak gdybym znajdowała się pomiędzy dwoma przyjaciółmi albo kochankami. Nie jestem oblubienicą, czekającą na oblubieńca, ale tym zbędnym trzecim, który znalazł się pomiędzy nimi i musi odejść, żeby zostali wreszcie sami". Trzeba więc niejako do ostatecznych granic unicestwić siebie i w tym sensie powinniśmy rozumieć słowa Simone Weil, że „prawda znajduje się po stronie śmierci". „Na tym świecie nie posiadamy właściwie niczego, gdyż los może nam wszystko odebrać, wyjąwszy możności powiedzenia: ja — i to właśnie trzeba nam oddać Bogu".

W żarliwości tego pragnienia zaparcia się siebie wynajduje Simone Weil na określenie tego duchowego procesu nowy termin: odstwarzania siebie (decreation), to jest jak gdyby odrabiania w sobie procesu stworzenia. „Wyrzeczenie się. Naśladowanie Boga w akcie stworzenia. Bóg wówczas w pewnym sensie rezygnuje z tego, żeby być wszystkim. My powinniśmy zrezygnować z tego, żeby być czymkolwiek. To jest bowiem nasze jedyne dobro". „Odstwarzanie sprawia, że

stworzenie przechodzi w sferę niestworzoną. Niszczenie to przemienianie rzeczy stworzonej w nicość: błędny surogat od-stwarzania". W tym procesie wymazywania naszego ja przeszkadza nam — zdaniem Simone Weil — najwięcej wyobraźnia. Ona jest wielką tkaczką iluzji, zasłaniających nam naszą nędzę i tę próżnię, poprzez którą możemy jedynie dochodzić do Boga. „A jeśli człowiek pogodzi się z tą próżnią, jakież ciosy losu mogą przeszkodzić mu kochać wszechświat? Wszak wie, że cokolwiek by się stało świat będzie zawsze pełny". Gorzkie słowa pod adresem wyobraźni nie przeszkadzają Simone Weil wielbić piękna, sztuki, ale tylko tej najwyższej, która nie jest snuciem snów, ale właśnie docieraniem do nagiej rzeczywistości. Wyobraźnia wybiega w przeszłość i przyszłość, a człowiek chcący się wznieść ponad zmienność swojej natury musi wyrzec się także czasu, skupiając całą uwagę na chwili obecnej. Jedna teraźniejszość nie jest mirażem. Zwrócić się ku niej całą istotą, to już poniekąd dotykać wieczności. Takimi są momenty napięcia miłości i rozpaczy — taką będzie chwila naszego zgonu. „Dlatego śmierć jest nieodzownym wstępem do wieczności, a cierpienie, o ile się od niego nie ucieka odwróceniem uwagi, ale się je przyjmuje w całej jego gorzkości i pełni, może nas oczyszczać a nawet stawać się odkupieniem grzechów świata". Mimo swego skrajnego ascetyzmu autorka „Łaski i siły ciążenia" nie zapoznaje destruktywnych skutków cierpienia, zwłaszcza gdy ono jest wynikiem krzywdy wyrządzanej człowiekowi przez człowieka. Nie zaleca też dobrowolnego szukania go. Bo do cierpienia trzeba wewnętrznie dorość, inaczej staje się tylko źródłem dalszego zła. „Nie można przebaczyć drugim zła, które nam wyrządzili, jeżeli to zło nas umniejsza i poniża. Trzeba sobie uświadomić, że objawia nam nasz właściwy poziom". „Jeżeli ktoś wyrządził mi coś złego, trzeba z miłości do tego, który mnie skrzywdził starać się, żeby mnie to cierpienie nie pomniejszyło, bo wówczas i on nie popełnił naprawdę złego czynu". Dlatego najświętsze jest cierpienie niewinnego i ono jest w rachunku nadprzyrodzonym najbardziej usprawiedliwione. „Trzeba, żeby samo zło było czyste, a nie może być czyste jak tylko w kształcie cierpienia niewinnego. Niewinny, którego skrzywdzono, rozlewa na zło światło zbawienia. Staje się obrazem niewinności Boga. Tak więc Bóg, który kocha człowieka i człowiek, który kocha Boga, muszą cierpieć. Tu spotyka się Simone Weil z tajemnicą Krzyża. „Adam i Ewa chcieli zdobyć uczestnictwo w Bóstwie przez sięgnięcie do siły witalnej. Drzewo — owoc. Ale ono zostało nam przygotowane na martwym, odartym z kory drzewie, na którym zawisł Umarły. Tajemnicy naszego pokrewieństwa z Bogiem trzeba się doszukiwać w śmierci". Na tej drodze odrywania się od świata i szukania bezwzględnej czystości duchowej, jako przygotowania do życia kontemplacyjnego, uwagi Simone

Weil są zbieżne z pismami wielu innych mistyków. Może najbardziej różni się ona od nich ujęciem roli, jaką wola odgrywa w tym procesie. Uważa, że zbytni wysiłek woli wywołuje paraliżujące napięcie duszy i nie osiąga celu. Zamiast niej mówi ciągle o skupieniu uwagi, jako o zdolności najbardziej twórczej człowieka. Jeżeli przeniesiemy ją na absolutne Dobro, musimy zostać przez Nie pociągnięci. „Skupienie uwagi w swoim najwyższym napięciu jest tym samym co modlitwa. Wymaga wiary i miłości. Natchnienie boże działa niezawodnie, niepowstrzymanie, jeżeli tylko nie odwracamy od niego uwagi, jeżeli go nie odrzucamy. Nie potrzeba wybierać — trzeba tylko nie odrzucać świadomości, że ono jest". „Najpospolitsza prawda, jeżeli ogarnie całą duszę, staje się objawieniem". To samo jest z miłością bliźniego. „Konkretne uświadomienie sobie, że drudzy naprawdę istnieją, jest miłością. Wystarczy wiedzieć, że ten drugi człowiek cierpiący głód i pragnienie, istnieje w tym samym stopniu, co ja — reszta przyjdzie już sama". Sztuka jest owocem tego samego skupienia uwagi. „Poeta tworzy piękno przez skupienie uwagi na rzeczywistość". Chodzi tylko o to — zaznacza Simone Weil — żeby to była rzeczywistość a nie wytwór jego wyobraźni. Trzeba więc przede wszystkim ćwiczyć w sobie zdolność skupienia. Toteż cała mistyka Simone Weil dałaby się może streścić w tych pięknych słowach: „Nie ma innego kryterium dobra i zła jak tylko nieprzewana modlitwa wewnętrzna. Wszystko co jej nie przerywa, jest dozwolone; wszystko, co ją przerywa, jest zakazane. Nie można uczynić nic złego drugim, jeżeli się działa w stanie modlitwy. Z jednym warunkiem, żeby to była prawdziwa modlitwa".

Teorie społeczne Simone Weil, wyrażone w dalszych rozdziałach „Łaski i siły ciążenia" noszą piętno jej samodzielności myśli i nie pozwalają włączać jej do żadnego z istniejących ugrupowań politycznych. Z jednej strony współczucie dla wszystkich mniej uprzywilejowanych i bunt przeciwko przemocy zbliżały ją zawsze do stronnictw skrajnej lewicy — z drugiej, potępienie kultu zbiorowości równie jak i wielkie poszanowanie tradycji stanowiły pomiędzy nią a nimi poważne różnice. Szukała więc nowych rozwiązań dla przyszłego odrodzenia Francji. Kult zbiorowości wydawał jej się niebezpieczną ułudą, najskuteczniejszym sposobem oszukiwania sumień. Zbiorowość, to dla Simone Weil „wielka bestia" z Republiki platońskiej. „Nie mogę stawiać sobie za cel siebie samej — pisze w swoich notatkach — nie mogę też upatrywać ostatecznego celu w kimś podobnym do mnie, właśnie dlatego, że jest mi równy. Ani w żadnej rzeczy materialnej, gdyż materia jest jeszcze mniej zdolna do stania się ostatecznym celem istot ludzkich. Jedna jedyna rzecz na ziemi może być uważana za cel, gdyż posiada pewną transcendencję w stosunku do osobowości człowieka — jest nią zbiorowość

ludzka. Może więc być i bywa przedmiotem bałwochwalstwa. Ona przykuwa nas do ziemi". „Wielka bestia jest właściwie jedynym surogatem Boga, naśladownictwem Tego, Który jest nieskończenie daleki ode mnie a równocześnie także mną samym". Tu kryje się również niebezpieczeństwo skrajnych nacjonalizmow. „Powinniśmy kochać w każdym kraju to, co w nim jest nieodzownym warunkiem duchowego rozwoju jednostek — to jest ustrój społeczny, nawet jeżeli jest niedoskonały, jako lepszy od zupełnej anarchii, język, zwyczaje, uroczystości, wszystko, co przyczynia się do piękna tego kraju, całą poezję otaczającą jego życie... Ale naród jako taki nie może być przedmiotem nadprzyrodzonej miłości. Nie ma duszy. Jest także wielką bestią". Tak samo fałszem wydaje jej się idea postępu. Człowiek musi jednak żyć w społeczności, czuć się w coś zakorzenionym. „Zakorzenienie" — to może jedna z najważniejszych i najbardziej zapoznanych potrzeb ludzkich. Jest także najtrudniejsze do określenia. „Człowiek dostaje korzeni przez rzeczywiste, przyrodzone i czynne uczestnictwo w życiu społeczności, która przechowuje w sobie żywe skarby tradycji i nadzieje na przyszłość". „Przeciwstawianie przeszłości i przyszłości jest absurdalne. Przyszłość nic nam nie daje, nic nam nie przynosi. To my, żeby ją zbudować, musimy jej wszystko dać ze siebie, dać jej całe nasze życie. Ale żeby coś dać — trzeba wpierw samemu posiadać". Rewolucja francuska popełniła — zdaniem Simone Weil — zasadniczy błąd, zaczynając reformy społeczne od proklamowania praw człowieka. Powinna była zwrócić przede wszystkim uwagę na zobowiązania wobec człowieka. „Pojęcie zobowiązania powinno iść przed pojęciem prawa, które jest mu poddane i od niego zależne". Toteż traktat jej o możliwościach odrodzenia Franji nosi podtytuł: *Wstęp do deklaracji zobowiązań wobec istoty ludzkiej*. Lista tych zobowiązań musi odpowiadać tym potrzebom człowieka, które są tak żywotne jak pragnienie i głód. Mogą one być natury fizycznej i moralnej. Wśród tych ostatnich autorka „Zakorzenienia" wymienia czternaście najważniejszych. Zaspokojenie ich jest konieczne dla rozwoju duchowego człowieka. Są nimi: 1. porządek, 2. wolność, 3. posłuszeństwo, 4. odpowiedzialność, 5. równość, 6. hierarchia, 7. honor, 8. karalność, 9. wolność opinii, 10. bezpieczeństwo, 11. możność ryzyka, 12. własność prywatna, 13. własność kolektywna, 14. atmosfera szczerości i prawdy. Potem komentuje te postulaty, wyjaśniając, że ich sprzeczności są tylko pozorne. Jeżeli się w jakiś sposób nie zdoła zaspokoić i uzgodnić tych zasadniczych potrzeb ludzkości, społeczeństwa będą brnęły dalej w niezadowolenie i chaos. Nie będąc prawniczką ani ekonomistką Simone Weil pozostawia fachowcom skonkretyzowanie tych dyrektyw, zalecając jeszcze raz z naciskiem szukanie natchnienia w tradycji narodowej. „Miłość przeszłości nie ma nic wspólnego z reakcyjnym

nastawieniem politycznym. Jak wszystkie działania ludzkie, rewolucja powinna żywić się sokami tradycji".

Jeżeli Simone Weil jest więcej myślicielem niż artystą, to w każdym razie jest także znakomitym pisarzem. Nie tylko forma jej uwag, zawartych w „Łasce i sile ciążenia", przypomina nam „Myśli" Pascala — z wielkim samotnikiem z Port-Royalu łączą ją także głębsze i istotniejsze podobieństwa: zwartość i oszczędność wyrazu, zastosowanie ścisłości naukowej do najsubtelniejszych przeżyć religijnych, wreszcie upodobanie do zestawiania pojęć antynomicznych dla głębszego ujęcia przedmiotu a nie dla błyskotliwości paradoksu. Simone Weil mówi, że „istniejące w duszy równocześnie przeciwne sobie cnoty są jak gdyby obcęgami, którymi można uchwycić Boga". Tak samo przeciwstawiającymi się pojęciami chce wydobyć samo jądro prawdy. Ostre spięcia jej myśli i stylu nie są obliczone na efekt. Dąży raczej do ascetycznej bezosobowości w rzemiośle pisarskim. „Dopóki zupełne ogołocenie wyrazu nie jest osiągnięte, myśl nie ma w sobie prawdziwej wielkości i nawet jeszcze nie zbliża się do niej... Prawdziwie dobry sposób pisania powinien być podobny do przekładu. Tłumacząc tekst z obcego języka nie pragnie się nic dodawać od siebie — nie chce się nic dorzucać. Trzeba by pisać tak, jak się tłumaczy". W każdym razie w tym wypadku metoda okazała się dobra, tak że jeden z krytyków paryskich, Salleron, nie waha się nazwać „Łaski i siły ciążenia" najpiękniejszą książką, jaka ukazała się po wojnie w języku francuskim.

W przeciwieństwie do surowego i zabarwionego jansenizmem ascetyzmu Simone Weil, Marietta Martin przynosi nam zwierzenia poety, zachwyconego światem i upatrującego wszędzie śladów twórczej ręki i miłości Boga. W jej utworach dźwięczy hymn radości i dziękczynienia, ale nie jest to radość płytka ani łatwa, tylko taka, która jest trudną cnotą, osiągalną jedynie za pomocą Łaski i przezwyciężającą skutecznie siły ciążenia. Ci, co znali poetkę osobiście, stwierdzają jednogłośnie, że charakterystycznym rysem jej osoby była wewnętrzna promienność, poza którą wyczuwało się jednak zamknięty w sobie świat myśli i religijnych przeżyć. Marietta Martin urodziła się w Paryżu w 1902 r. Nieprzeciętnie zdolna do języków, studiowała historię a potem medycynę. W 1926 napisała interesującą pracę historyczno-literacką o Doktorze Koreff'ie, słynnym w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku lekarzu-mediumiście. W 1927 r. zachorowała poważnie na gruźlicę, co

zmusiło ją do spędzenia prawie trzech lat w szwajcarskim sanatorium w Leysin. Pisane w tym okresie listy do matki, wydane teraz po jej śmierci przez rodzinę, odsłaniają nam silną indywidualność, przezwyciężającą przeciwności losu niezmienną odwagą i optymizmem. Młoda i pełna życia dziewczyna, przerywająca z żalem świetnie rozpoczęte studia i zdająca sobie doskonale sprawę, że lekarze żywią słabe nadzieje zupełnego jej wyleczenia, nie waha się jednak nazywać tej choroby „swoim nowym szczęściem". W przymusowej bierności życia sanatoryjnego odkrywa niewypowiedzianą piękność rzeczy najprostszych, kwiatów, chmur wiążących się na szerokim przestworzu nieba, dobroci życzliwego uśmiechu... Kształci w sobie zdolność obserwacji drobnych szczegółów życia przyrody, nadającą charakterystyczne piętno jej późniejszym utworom. Zdaje sobie też sprawę, że ten okres choroby „czyniąc ją bliższą rzeszom, które milczą, zwraca jej istnienie do właściwego celu". Ale nie tylko pisarz rodzi się w niej w więzieniu tego sanatoryjnego łóżka — przede wszystkim dusza jej zawiązuje tam ten poufny, prawie dziecięcy stosunek z Bogiem, sprawiający, że jej twórczość będzie przemawiać tylko o Nim i do Niego. W listach z Leysin podziwiamy jednak nadzwyczajną dyskrecję na tym punkcie — nie ma w nich prawie wzmianki o uczuciach czy przeżyciach religijnych. Czasem tylko, jakby mimo woli, wyrywa jej się spod pióra kilka zdań, odsłaniających „twierdzę wewnętrzną" jej serca, na przykład kiedy pisze, że „skały były dzisiaj złoto-różowe, koloru modlitwy", albo że rano było tak pięknie, iż czuje się prawie dotykalnie spojrzenie Boga na ziemię". W jednym z listów przekonuje matkę, że „nie trzeba badać zamiarów Bożych, ani w sensie nadziei ani rozpaczy, bo one są Jego tajemnicą i chcą być nieoczekiwanym darem". „W każdej walce człowieka z Aniołem — człowiek walczy, a Anioł zwycięża. Ta świadomość tryska w głębi mego serca jak woda żywa, jak źródło radości... Wiem, że cała wola życia, wola istnienia, może się wyrazić w posłuszeństwie postanowieniom niebieskim. — Co do istoty, złożonej we mnie, słowo „ja" mnie prawie boli, kiedy je muszę wymawiać — uważam, że sam dźwięk tego „ja" jest brzydki..." Toteż nawet w swoich lirycznych wierszach Marietta Martin nie przemawia prawie nigdy w pierwszej osobie, budując sobie raczej — jak pisze Jean Cassou w przedmowie do jej książki — zawiłe labirynty i kryjówki, w których mogłaby się osłonić przed wzrokiem czytelnika. I wierzymy, że jest szczera, gdy w chwili nawrotu choroby stwierdza, że „martwić się jakąkolwiek osobistą sprawą wobec wspaniałości życia i stworzenia jest równym nonsensem, jak gdyby ktoś nie mógł podziwiać pięknego zachodu słońca dlatego, że tam gdzieś mały psiak szcze-

ka...“ Zachwyt, który jest tylko jedną z form miłości, powoduje tu unicestwienie egoistycznego „ja“ w tym samym stopniu, co wysiłek ascezy.

Po trzech latach kuracji Marietta Martin wróciła do zdrowia i normalnego życia. Zdała w Paryżu doktorat napisawszy obszerną pracę historyczną: *Francuzka w Warszawie w 1766 r. Pani Geoffrin.* (Une Française a Varsovie en 1766. Mme Geoffrin Paris 1936). Dużo podróżowała. Była we Włoszech i kilkakrotnie zajeżdżała do Polski, która stała się jej szczególnie bliska, gdyż jedyna jej siostra wyszła za Polaka, znanego u nas ekonomistę, p. Adama Rose. W „Opowieściach z Raju“ (Histoires du Paradis, Crès, 1934) zaczętych jeszcze w Leysin, wspomina z wielką sympatią o Polsce, wiążąc jedno z najsilniejszych przeżyć religijnych, rodzaj mistycznej wizji wewnętrznej, z rzeźbą Pana Jezusa w Ogrojcu wśród uśpionych Apostołów, znajdującą się na ścianie kościoła świętej Barbary w Krakowie. Pracowała dalej literacko, nie śpiesząc się jednak wcale z wydawaniem swoich utworów. Ze spisu załączonego do „Listów z Leysin“ widzimy jeszcze sześć pozycji przygotowanych do druku, z których większa część musiała być napisana w czasie, między wydaniem „Opowieści z Raju“ a 1939 r. Wojna zastała Mariettę Martin we Francji i była dla niej zapewne bolesnym wstrząsem. Głęboki choć szeroko pojęty patriotyzm przebija tak w jej wierszach, jak i w „Opowieściach“. Wyznaje tam, że sama mapa Francji jest dla niej jak list miłosny, jak oblicze ukochanego... Leżąc w sanatorium bolała tylko nad tym, że nie będzie mogła oddać swemu krajowi wszystkich swoich sił, tak jak to uczynili bojownicy z wielkiej wojny. Ale we Florencji posąg świętego Jerzego Donatella przemawia do niej słowami, usłyszanymi wyraźnie w głębi duszy: „Ty także będziesz żołnierzem!“ (Opowieści z Raju). Zaraz po utworzeniu się Ruchu Oporu zaciągnęła się w jego szeregi i pracowała w redakcji jednej z tajnych gazetek paryskich. Aresztowana przez Gestapo 7 lutego 1943 r. nie miała już nigdy zobaczyć słońca wolności. Zbiór poezji, który pozostawiła już gotowy do druku w domu i nazwała wróżebnym tytułem *Żegnaj czasie* (Adieu temps. Les Cahiers du Rhône, 1947) pełen jest przeczuć tego rychłego odejścia od życia. Skazana na śmierć sądem doraźnym i zakuta przez dziesięć miesięcy w kajdany, które zdejmowano z niej tylko trzy razy na dzień na pół godziny dla przyjmowania posiłków, oczekiwała z dnia na dzień wykonania tego wyroku. Ale Niemcy byli już na drodze do przegranej i orientując się, że mają w swoich rękach cenną zdobycz, woleli ją utrzymać przy życiu jako zakładnika, przeznaczonego do ewentualnej wymiany. Ustępując z Francji wywieźli ją ze sobą do Frankfurtu, gdzie, zapewne wskutek wycieńczenia, umarła w swojej celi więziennej dnia 12 listopada 1944 r.

Rodzina odnalazła jej grób i pochowano ją w Szwajcarii. Rząd francuski odznaczył ją pośmiertnie Krzyżem Wojskowym i Legią Honorową.

Ostatnie miesiące życia poetki spędzone wśród wrogów, w samotności celi więziennej i w obliczu grożącej śmierci, zapewne pozostaną na zawsze tajemnicą dla świata. Czy i tam potrafiła zachować tę cnotę radości i pogody, której nie straciła borykając się z ciężką chorobą? Nie mamy powodu w to wątpić. Wszak już w pierwszej jej książce przewijają się bezustannie historie tragiczne, a jednak ona sama nazwała je „Opowieściami z Raju", bo „zdarzenia ludzkie starają się w nich odnaleźć swoje miejsce w planie bożym, planie doskonałym, planie ustalonym przez doskonałość Dobroci".

Słowa te określają najlepiej sens i znaczenie całej twórczości Marietty Martin. Celem jej nie jest wypowiadanie siebie, ale właśnie to odnajdywanie właściwego miejsca dla losu człowieka. Dążąc do niego poetka tworzy sobie jak gdyby od niechcenia własny styl i formę a nawet własny, oryginalny język. Dla zagęszczenia treści wiersza wyrzuca ze składni rodzajniki, zaimki i łączniki używane zazwyczaj w poprawnym, klasycznym języku francuskim, wracając w ten sposób do nieogładzonej mowy średniowiecza, tak że niektóre jej strofy wyglądają na pierwszy rzut oka na szeregi niepowiązanych z sobą słów. Zachowuje melodyjność rymu i misterną budowę ballad i pieśni trubadurów, łącząc zarazem bardzo nowocześnie pojęcia i obrazy nie na zasadzie logiki życia codziennego, ale według autonomicznych poetyckich asocjacji. Wszystko to sprawia, że wiersze Marietty Martin są istotnie niełatwe do czytania, a już prawie niemożliwe do przetłumaczenia. Niewątpliwie jest w nich pewna sztuczność, ale nie pokrywa ona tutaj pustki ideowej. Dlatego nie trzeba ich trudnego języka utożsamiać z mglistością myśli i uczuć. Przeciwnie — André Rousseaux przyrównuje słusznie te poezje do wyszlifowanych i lśniących klejnotów w starej, kunsztownej oprawie. Są one tak gęsto ułożone, że na pierwszy rzut oka doznajemy tylko wrażenia ogólnego blasku, zanim wzrok zdoła rozeznać piękność poszczególnych kamieni. Toteż trzeba się z nimi długo zapoznawać i kilkakrotnie do nich powracać. Wówczas dopiero można docenić zawartą w nich radosną mądrość i niepowszedni poetycki urok.

Podobne cechy wykazuje proza Marietty Martin w jej „Opowieściach z Raju". Krótkie, jak gdyby pisane stylem telegraficznym zdania — myśl, uchwycona w jej kapryśnym błąkaniu się po świecie i zaświatach, w przelocie z przedmiotu na przedmiot, wywołują z początku u czytelnika wrażenie zagubienia się w majakach niezrozumiałego snu. Powoli utwór wciąga nas w ten inny rodzaj rzeczywistości, odsłania nam swój ukryty sens. Zresztą termin „proza" jest tu niewłaściwy, gdyż „Opowie-

ści z Raju" są niewierszowanymi poematami i tylko jako takie można je oceniać, godząc się na ich fantastykę i świadomie stwarzaną chaotyczność.

Cała twórczość Marietty Martin jest przesycona poczuciem miłującej Obecności Boga, którego człowiek nieraz nie dostrzega, ale Który mu jest zawsze nieskończenie bliski. Poetka żyje w atmosferze bardzo po katolicku pojętej poufałości ze swoim Stwórcą i przedstawia Mu śmiało swoje trudności i zwątpienia. Miłość do świata i zachwyt nad jego pięknością nie zamyka jej bowiem oczu na tragizm ludzkiego losu, na daremność miłości ludzkiej, która nigdy nie zaznaje dopełnienia i na śmierć, która zabiera ciało „chcące za wszelką cenę pozostać". Jak zgodzić się na cierpienie drugich, nawet jeżeli się z łatwością przezwyciężyło własne? Jak wyrównać ten rachunek pomiędzy radością uprzywilejowanego poety a rozpaczą i boleścią milionów? Czy ma on w ogóle prawo istnieć na powierzchni tego oceanu smutków i zawodów? Te pytania przewijają się przez karty „Opowieści z Raju" i strofy poezji Marietty Martin. W odpowiedzi Bóg uczy ją mądrości Raju, w której wyraża się jednocześnie sens świata. Tam dwa a dwa nie musi być koniecznie cztery — czyż już Chrystus nie dowiódł, że dwa a pięć może być tyle, co dziesięć tysięcy? Dobro, nawet cząsteczka dobra, nieskończenie przeważa zło — nie można pomiędzy nimi stawiać żadnego równania. Miłość, zwrócona ku stworzeniom zawsze w pewien sposób, choćby okrężną drogą zmierza do swego celu. „Nie mogę im tego mówić — nie powinni wiedzieć o tym, że ich miłości są Moją miłością, którą Ja ich kocham!" — zwierza się Bóg poecie. I tylko pycha nasza stwarza te przepaści pomiędzy ziemią a Rajem — kiedy po długiej walce człowieka z Aniołem podrze się w strzępy i opadnie mu do stóp, wówczas dopiero spostrzega, że granice pomiędzy nimi nie istnieją, gdyż są jednym nierozdzielnym Królestwem Boga. W pięknym wierszu „Wybór" (Choix) poetka mówi, że wybiera noc, zimno, jesień, dreszcz gorączki, ból i nędzę ciała, śmierć — bo i tak wie dobrze, iż ta „kohorta klęsk" okaże się „czystym skarbem" albowiem „w Domu Ojca nie może się utrzymać żadna przegrana". „Miłość Boga jest wtedy czysta, jeżeli cierpienie i radość wywołują tę samą wdzięczność" — pisze w swoich notatkach Simone Weil. Wydaje się, że Marietta Martin doszła już do tego uczucia i dlatego krytyk jej pisze, że jest jak święta z legendy, która tańcząc na chwałę bożą dostała się do nieba. Nie wyrzeka się ona świata, ale pokornym spojrzeniem odkrywa jego prawdziwe oblicze, w którym wszelkie proporcje zmieniają się nie do poznania. Jedno i drugie staje się właściwie tym samym, a drogi radosnego zachwytu i ascezy zbiegają się u wspólnego celu.

Maria Morstin-Górska

JAPONIA CZCI ŚW. FRANCISZKA KSAWEREGO

W dniu 15 sierpnia 1949 r. upłynęło 400 lat od chwili wylądowania na ziemi japońskiej pierwszego katolickiego a zarazem jednego z największych misjonarzy, św. Franciszka Ksawerego. Spodziewaliśmy się, że chrześcijanie japońscy będą ową rocznicę obchodzić w sposób jak najbardziej uroczysty, ale rzeczywistość przeszła nasze oczekiwania.

Uroczystości ksaweriańskie przeobraziły się w potężną manifestację, która jak wezbrana rzeka porwała za sobą nie tylko katolików, ale i całe rzesze niechrześcijańskiej ludności japońskiej. Czytając skąpe zresztą komunikaty *Agencji Fides* i wiadomości w czasopismach misyjnych odnosi się wrażenie, że chrześcijańska uroczystość stała się wydarzeniem na miarę ogólnonarodową; jeden z tamtejszych katolików mówił zresztą otwarcie o entuzjazmie „całego narodu japońskiego".

Już w przygotowaniach do uroczystości udział czynników oficjalnych i nieoficjalnych a niekatolickich był bardzo poważny. Władze miejscowe oddały do dyspozycji katolików potrzebne lokale i tereny, środki transportu, przejęły na siebie niektóre koszty imprez (przyozdobienie miast, afisze itp.), a dzień manifestacji w danej miejscowości ogłosiły dniem świątecznym. — Np. towarzystwo transportowe „Hankyu" urządziło na stadionie w Nishinomiya olbrzymi ołtarz z krzyżem widocznym na milę wokoło, zarząd zaś miejski Nishinomiya uchwalił subsydium na budowę drogi do owego stadionu.

Prasa pogańska publikowała liczne artykuły o św. Franciszku Ksawerym, mówiono o pierwszym misjonarzu Japonii często przez radio. Władze szkolne rozpowszechniły krótkie życiorysy Świętego, które zostały specjalnie na uroczystości ksaweriańskie wydane i w szkołach omawiane. W uniwersytetach i innych ośrodkach kultury urządzono wykłady o człowieku, który z poświęceniem swego życia przybył niegdyś do Japonii, by głosić religię miłości i ofiary, a umysły Japończyków przysposobić do przyjęcia wyższej cywilizacji.

Dzięki współpracy niechrześcijan można było też urządzić cały szereg wystaw ksaweriańskich i ogólnokatolickich. Wystawiono m. in. japońskie starożytności kościelne, dzieła japońskiej sztuki religijnej itp. W samym Tokio można było oglądać cztery takie wystawy.

Uroczystości ksaweriańskie odbywały się w dniach od 28 maja do 12 czerwca. W przeddzień ich rozpoczęcia przybył do Nagasaki z Tokio pociąg specjalny (St. Francis Xavier Limites Train), który przywiózł legata papieskiego kard. Gilroy, arcybiskupa z Sydney. Legatowi towarzyszyli dostojnicy kościelni i świeccy japońscy (jak np. senator Kotaro Tanaka), amerykańscy (bp. sufragan nowojorski O'Donnel) i australijscy. Pielgrzymka międzynarodowa w liczbie 72 osób reprezentowała 15 różnych narodowości, w tym 15 rodaków Świętego. Po uroczystym powitaniu na dworcu udał się kardynał-legat do katedry, gdzie złożono relikwie św. Franciszka Ksawerego, przywiezione z Rzymu z kościoła Jezuitów, a teraz obwożone przez pielgrzymów po całej Japonii.

W niedzielę 28 maja została odprawiona uroczysta msza św. na ruinach zniszczonego przez wybuch bomby atomowej kościoła katolickiego w Ura-

kami, tam gdzie najlepiej rozwinął się katolicyzm w XVI wieku i gdzie chrześcijaństwo dochowało się w ukryciu przez 300 lat prześladowań. Na ocalałej ścianie kościoła umieszczono olbrzymi krzyż z wizerunkiem Świętego i ołtarzem. Wśród 30 tys. zebranych na placu i na pobliskich stokach wzgórz większość stanowili katolicy (mimo że od wybuchu bomby zginęło ich w Nagasaki 10 tysięcy), toteż tysiące zebranych przystąpiło do Stołu Pańskiego a kapłani obsługujący te tłumy przypominali, jak zauważa jeden ze świadków uroczystości, apostołów z ewangelicznego rozmnożenia chleba.

Po południu wyruszyła z katedry imponująca procesja na wzgórze Nishiraka (w Tateyama), miejsce ukrzyżowania pierwszych 26 męczenników japońskich z r. 1597. Mijającemu szkołę publiczną pochodowi towarzyszyły fanfary i śpiew zgromadzonych tam uczniów zakładu wykonujących hymn ku czci „tego cudzoziemca, który kochał Synów Wschodzącego Słońca". Na wzgórzu znalazło się około 60 tys. osób, które mimo deszczu wysłuchały ze skupieniem listu pasterskiego i przemówienia legata, zbijającego uprzedzenia do katolicyzmu jako „obcej religii" i omawiającego działalność św. Franciszka oraz jego szacunek do wszystkiego, co w duszy i kulturze japońskiej było dobre i szlachetne. Z kolei zabrał głos miejscowy biskup P. Aijiro Yamaguchi, następnie chór złożony z 900 dziewcząt wykonał japońskie pieśni, a na zakończenie kardynał-legat udzielił błogosławieństwa Najśw. Sakramentem.

Dopiero w dniu 30 maja rozpoczęła się podróż pielgrzymki z relikwiami szlakiem wędrówek św. Franciszka Ksawerego, połączona z rodzajem nowenny w dziewięciu miastach, goszczących niegdyś Świętego: Kagoszima — miejsce wylądowania Misjonarza, Fukuoka, Jamaguczi, Hiroszima, Kioto, Osaka, Nara, Nagoya i Jokohama.

W Kagoszimie po uroczystym powitaniu przez władze i przemówieniu gubernatora kardynał-legat poświęcił nowy kościół na miejscu zburzonego przez bomby, w parku zaś miejskim otwarto ksaweriańską wystawę. Władze miejskie przyjmowały pielgrzymów w pięknej, starożytnej rezydencji, w której niegdyś książę Shimazu, pan Kagoszimy, gościł św. Franciszka.

Przez Oita i Beppu wyruszyła ksaweriańska pielgrzymka do Fukuota, trzystutysięcznej stolicy wyspy Kiu-Sziu, gdzie manifestacja odbyła się na stadionie miejskim, a następnie do Jamaguczi, gdzie nastąpiło odsłonięcie pomnika Świętego na miejscu posągu zburzonego w czasie działań wojennych, oraz poświęcenie kamienia węgielnego pod wielki kościół w parku Kameyana. Za kamień węgielny służył głaz przywieziony przez Hiszpanów z zamku Xavier.

Uroczystości w Hiroszimie odbyły się znów na miejscu wybuchu pierwszej bomby atomowej. — Po odwiedzeniu wyspy Miyajima, słynnej tak z pięknych krajobrazów jak i z buddyjskich oraz szyntoistycznych świątyń, przybyła pielgrzymka do starej japońskiej stolicy Miyako, dziś Kioto. Miejscowa prasa podkreślała fakt, że dziś przedstawiciela papieża podejmuje się uroczyście w „twierdzy buddyzmu", tam gdzie ongiś bonzowie i cesarz nie chcieli przyjąć przybywającego z Hiroszimy zdrożonego Świętego. Co więcej, sami bonzowie prosili teraz kardynała-legata o przekaza-

nie w ich imieniu papieżowi kilku cennych obrazów mistrza Tassai Tanioka.

Do najwspanialszych manifestacji japońskiego katolicyzmu należała uroczystość w Nishinomiya, wypoczynkowej miejscowości w pobliżu wielkiego przemysłowego miasta Osaka. Na stadionie miejscowym wobec tłumu ludzi ocenianego na 40 do 50 tysięcy osób odprawił w dniu Zielonych Świąt, 5 czerwca, mszę św. bp. O'Donnel. Pod batutą mistrza Kasuo Yamamda wykonał 250-osobowy chór szkoły muzycznej (Nippon Philharmonic Orchestra) w Tokio z towarzyszeniem orkiestry złożonej ze stu instrumentów po raz pierwszy w Japonii *Missa solemnis* Beethovena. Tekst mszy wraz z częściami zmiennymi śpiewano w tłumaczeniu japońskim. Niezwykłe wrażenie wywoływał katolicki tekst sakralny w ustach niechrześcijańskich śpiewaków i wobec niechrześcijańskich również w większości (3/4) uczestników uroczystości, zwłaszcza śpiew *Christus vincit* przy wejściu duchowieństwa na stadion.

Po przemówieniach biskupa Tagushi z Osaki i innych dostojników zabrał głos obecny na mszy książę Takamatsu, brat cesarza, sławiąc zasługi wielkiego apostoła Japonii i stwierdzając, że „wiara, którą św. Franciszek Ksawery przyniósł do Japonii nie jest martwą, lecz żyje obecnie i żyć będzie zawsze". Poprzednie prześladowania katolicyzmu tłumaczyć należy faktem, że najszlachetniejsze i najwznioślejsze idee nie bywają zwykle od razu uznawane przez narody nie przygotowane dostatecznie do ich przyjęcia, ale „przykład ofiary pierwszych męczenników japońskich — dodał książę Takamatsu — stanie się dla obecnego pokolenia skutecznym bodźcem, dającym prawo do nieograniczonych niczym nadziei na przyszłość; liczymy na stworzenie nowej epoki opartej na zasadach wielkiej nauki św. Franciszka Ksawerego".

W samym mieście Osaka w dniu uroczystości ksaweriańskich odbyła się w teatrze Takerazuka premiera skomponowanej przez Ichiro Kawasaki typowej japońskiej opery, której libretto osnute zostało na tle życia Justyna Takayama Ukon, chrześcijańskiego *daimio*, który nie chcąc wyrzec się wiary zmarł na wygnaniu. Opera szła przez trzy tygodnie.[1]) I w Osaka urządzono dwie wystawy: jedną o pracach apostolskich Ksawerego i nowoczesnej pracy misyjnej, drugą — obrazów religijnych różnych krajów. Płyty reprodukowały śpiewy mszalne, a film o męczennikach japońskich cieszył się wielkim powodzeniem.

Trwałą pamiątką uroczystości ksaweriańskich są tu dwie nowe instytucje katolickie: poradnia lekarska w Nishinomiya i salezjańska szkoła przemysłowa w Osaka, a wreszcie największy w diecezji kościół w Tamatsukuri, poświęcony przez kardynała-legata. Imieniem św. Franciszka Ksawerego nazwało swój park pobliskie miasto Sakai.

Poprzez Sendai (gdzie ongiś Ksawery podejmowany był przez kupca Ryokai Hibiya) i Nara udała się pielgrzymka ksaweriańska do Nagoya, ważnego ośrodka przemysłu ceramicznego i siedziby nowego uniwersytetu katolickiego XX. Werbistów, na koniec przez Atami do Jokohamy na uro-

[1]) Ku czci Justyna T. Ukon wzniesiono równocześnie pomnik w Takatsuki.

czystość zakończenia nowenny, a zarazem trasy podróży św. Franciszka. Przy powitaniu pielgrzymki przez władze tego miasta zabrał głos m. in. amerykański generał W. P. Shepard, który przed kilku dniami przeszedł właśnie na katolicyzm.

Pielgrzymka powróciła do Tokio. Na stadionie olimpijskim Meiji zebrało się do 60 tys. osób; kardynał-legat odprawił mszę św., w czasie której przez głośniki dawano wskazówki zachowania w poszczególnych momentach nabożeństwa, a cały tłum, w większości olbrzymiej złożony z pogan, przyklękał i wstawał na wezwanie. Do komunii św., mimo iż było to już południe, przystąpiło około 5 tys. katolików. Na przemówienie kardynała odpowiedział premier ministrów Shigeru Yoshida, sławiąc św. Franciszka Ksawerego jako dobroczyńcę Japonii.

Na tym zakończono główne uroczystości. Relikwie Świętego odbywały jednak w dalszym ciągu triumfalny objazd różnych miast północnojapońskich, tych miejscowości, do których Ksawery za życia nie dotarł. W Sapporo na uroczystej mszy św. w kościele OO. Bernardynów zjawił się komendant wojskowy wyspy Hokkaido, prefekt i burmistrz miejscowy. W Hakodate kościół pomieścił tylko połowę uczestników, choć katolików jest tam zaledwie tysiąc. Z entuzjastycznym powitaniem spotkały się relikwie Świętego także w Omeri, Fukuszima, Jamagata Niigata. Nawet tam, gdzie się tego najmniej spodziewano z racji szczupłej tylko garstki katolików — tłumy cisnęły się do kościołów; w jednej z parafii liczącej tylko trzystu wiernych przed relikwiami przesunęło się ponad 6 tys. osób. Przebieg uroczystości kościelnych w tej części kraju nadawały wieczorem radiostacje z nagranych we dnie taśm dźwiękowych.

Manifestacja ksaweriańska w Japonii udała się ponad wszelkie przewidywania, stała się jedną wielką „misją", która przyczyniła się niewątpliwie do zbliżenia Japończyków do Kościoła, spowodowała zainteresowanie się nie tylko Jego dziejami i formą ale i treścią Jego nauki.

„Nigdy dotąd dzienniki japońskie nie okazywały katolicyzmowi tyle sympatii i to spontanicznej" — stwierdzał jeden z tamtejszych katolików. Prasa niechrześcijańska w manifestacji ksaweriańskiej widziała oczywiście przede wszystkim „symbol i rękojmię pokoju".

„Mainichi Shimbun" z dnia 30 maja rozpoczął swój artykuł tymi słowy: „Gdy święty Franciszek Ksawery przybył do Japonii, chaos panował w kraju, a buddyzm był w agonii... Że zwyciężona Japonia czci dzisiaj tego Świętego, to bardzo symptomatyczne, a przyczyna leży w fakcie, że Ksawery nie przyniósł ze sobą broni morderczej, lecz doktrynę pokoju i kult pokoju. Nauka jego była szlachetna i głęboka: głosił nową koncepcję życia, nową postawę człowieka wobec prawdy... Pisał św. Franciszek Ksawery w jednym ze swych listów, że Japończycy są dzielnym i inteligentnym narodem, że trudno ich nawracać, ale są wierni nauce, którą przyjmują. Pełne chwały dzieje męczenników japońskich dowiodły wymownie słuszności tych słów".

„Yomiuri Shimbun" z 28 maja ze swej strony wychwala wielkoduszność i tolerancję Japończyków zaznaczając, że w manifestacji ksaweriańskiej widzą wszyscy świadectwo braterskiej jedności ludów i kontynentów,

a kończy artykuł słowami: „Nasz szacunek i nasze zainteresowanie się religią dotyczą jednej sprawy: jaką rolę może ta religia odegrać w walce o utrzymanie pokoju światowego".

Może i ma rację ów dziennikarz, że większość Japończyków z tej tylko strony podchodzi do katolicyzmu. Tego rodzaju nastawienie, o charakterze raczej doczesnym, łatwo się jednak może przerodzić w zainteresowanie natury czysto duchowej, religijnej. W każdym razie z imieniem *Furanciszko Xaviero* stał się katolicyzm głośny w całej Japonii, w najdalszych jej zakątkach i najbardziej opornych na jego naukę środowiskach. A to już dużo znaczy.

Józef Ryszard Łoniowski

73 KATHOLIKENTAG

W dniach od 1 do 4 września br. odbył się w Bochum w Westfalii (strefa angielska) ogólnoniemiecki kongres katolicki t. zw. Katholikentag. Hasłem kongresu tegorocznego była dewiza „Gerechtigkeit schafft Frieden" (sprawiedliwość tworzy pokój). Patronowali kongresowi i udział w nim wzięli najwybitniejsi przedstawiciele Episkopatu Niemiec, a więc — kardynał Frings, arcybiskup Paderborn Lorenz Jäger oraz biskupi Fuldy, Akwizgranu, Hildesheimu, Limburga, Osnabrück i Würzburga, jak też liczni biskupi sufragani z biskupem sufraganem Berlina v. Winken na czele. Poza tym długi szereg wybitnych osobistości świeckich — między innymi wielu ministrów poszczególnych krajów niemieckich.

Uczestnicy w liczbie przeszło pół miliona przybyli 106 pociągami z różnych stron Niemiec. Uroczystości kongresowe miały staranną reżyserię, której celem było podkreślenie gigantycznych rozmiarów zjazdu. Ołtarz, przy którym kardynał Frings odprawił Mszę św. polową, osłonięty był baldachimem na 52 metry wysokim. W czasie Mszy śpiewał chór złożony z 6000 młodych śpiewaków. Ta strona dekoracyjna i reżyserska ma dość wymowne znaczenie. Dowodzi to, że po czasach Goebbelsa pozostał w Niemczech gust do widowisk o gigantycznych rozmiarach.

Wobec tak masowego charakteru kongresu, zebrania plenarne musiały siłą rzeczy przybrać postać zbiorowych manifestacji, gdzie nie mogło być mowy o jakiejś dyskusji rzeczowej. Toteż obrady właściwe toczyły się na posiedzeniach jedenastu sekcji specjalnych.

Jako główni mówcy kongresu wystąpili: Prezydent Ministrów Nadrenii Karl Arnold, O. Hirschmann T. J., prof. Egenter oraz arcybiskup Paderbornu Jäger. Wszystkie te przemówienia obszernie przez prasę streszczane są wielce charakterystyczne dla nastrojów, panujących w Zachodnich Niemczech. Premier Nadrenii Arnold omawiał zagadnienie nacjonalizmu. Przy czym postawił tezę dość oryginalną, oświadczając po prostu, że nacjonalizm w Niemczech nie istnieje. Powiedział dosłownie:

„Obawy zagranicą żywione, że Niemcy mogłyby znów ulec mamidłom nacjonalizmu, są całkowicie nieuzasadnione. Niemcy nie są nacjonalistyczne". Teza ta gorąco przez uczestników zjazdu oklaskiwana i podkreślana przez całą prasę Tryzonii, nie została jednak przez mówcę udowodniona. Jako jedyny argument wymienił Arnold tę okoliczność, że przy wyborach do „parlamentu" w Bonn największą ilość głosów otrzymały partie katolickie oraz socjaliści Schumachera. Trzeba przyznać, że rozumowanie to zawiera błąd logiczny, polegający na tym, iż przesłanką dowodu jest coś, co samo potrzebuje udowodnienia. Albowiem dr Arnold nie wykazał, że właśnie obie te partie nie są nacjonalistyczne. Przemówienia zaś posłów do „parlamentu" w Bonn na jego pierwszych posiedzeniach wygłaszane, dowodzą czegoś wręcz przeciwnego. Wiadomo bowiem, że członkowie tych partii zdradzali wyraźne tendencje rewizjonistyczne i odwetowe. Dlatego śmiałe twierdzenie dr Arnolda uznać należy za przedwczesne i niestety nieudowodnione.

O. Hirschmann T. J. zajmował się zagadnieniem komunizmu i liberalizmu, krytykując obie te doktryny i przeciwstawiając im społeczną naukę Kościoła. Gdy chodzi jednak o program pozytywny, mówca nie wyszedł poza określenia ogólnikowe. W sposób natomiast dość śmiały i radykalny ujął zagadnienie własności prywatnej. „Jeżeli — twierdził — stosunki w ten sposób zaczynają się układać, że miliony ludzi nie mają nic, a niektórzy mają prawie wszystko, wówczas próba obrony istniejących stosunków na własności opartych będzie się równała przestępstwu tych uprzywilejowanych względem ogółu. Wówczas inicjatywa wyrównania ciężarów społecznych staje się nakazem sprawiedliwości i jest obowiązkiem władzę sprawujących, a osoby, których reformy te dotyczą, winny się im podporządkować z uległością, bo jest to obowiązkiem wynikającym z zasady sprawiedliwości" Te mocno postawione założenia nie zostały jednak przez mówcę ujęte w żadne konkretne postulaty.

Ogólniki i niedopowiedzenia, zawarte w przemówieniu O. Hirschmanna, nie były zdaje się przypadkowym tylko zjawiskiem. Wskazuje na to treść rezolucji, uchwalonej przez 73 Katholikentag. Rezolucja ta ma bowiem postać deklaracji, utrzymanej w tonie dość ogólnym. Jedyny konkretniejszy postulat dotyczy prawa robotników do kontroli nad przedsiębiorstwem.

Jest chyba zrozumiałe, że katolicka opinia światowa interesuje się żywo zjazdem w Bochum. I jest oczywiste, że zainteresowanie to jest większe, niż w wypadku analogicznej imprezy w jakimkolwiek innym kraju. Chodzi bowiem o kraj, na który zwrócone są teraz oczy świata, o naród, który przez zbrodnie hitlerowskich siepaczy wyrzucony ze wspólnoty narodów cywilizowanych, dzisiaj stopniowo do niej jest wprowadzany. Przy tym wiadomo, że katolikom niemieckim dał los znów w ręce niespodziewaną szansę historyczną, stawiając ich przed nowym egzaminem historii. Stąd pytania niezmiernie ważne i istotne, które dziś absorbują zwłaszcza opinię katolicką: Jacy są naprawdę katolicy niemieccy? Jakie jest ich rzeczywiste oblicze ideowe?

Kongres w Bochum może być pewnym przyczynkiem dość ważnym, ułatwiającym znalezienie odpowiedzi na te pytania.

Przebieg 73 Katholikentagu znamy tylko ze sprawozdań prasowych. Te jednak sprawozdania, które posiadamy, nie dają podstaw do snucia rozważań optymistycznych. Nie możemy oczywiście, dawać tutaj wyczerpującej oceny odbytego kongresu. Po zaznajomieniu się jednak ze sprawozdaniami, nasuwają się następujące uwagi zasadnicze:

1) Tendencje rewizjonistyczne i odwetowe, które tak jaskrawo wystąpiły w Bonn, tutaj były stuszowane. Samo motto kongresu „Gerechtigkeit schafft Frieden" kryje w sobie aluzje rewizjonistyczne; jednak w przebiegu obrad wyraźniej ich nie zanotowano.

2) Unikano na ogół wyraźnego wiązania prac kongresu z polityczną akcją partyj za katolickie uważanych.

3) Jak już podkreśliliśmy, zagadnienia społeczne nie zostały wyraźnie zarysowane i nie wysunięto żadnych jasno sformułowanych postulatów. Referaty i rezolucje tematu tego dotyczące, miały ogólnikowy i teoretyczny charakter. Jak z tego widać, w łonie katolickiego społeczeństwa niemieckiego nie dojrzała jeszcze sprawa zdecydowanego rozstrzygnięcia przebudowy ustroju społecznego. Projekty wysuwane dowodzą raczej tendencji do reperowania i korygowania kapitalizmu.

4) Zagadnienie hitleryzmu było w ogóle pomijane. Tak samo sprawa zbrodni wojennych. Fakt ten nie wydaje się nam mówić nic dobrego o postawie katolików niemieckich. Jest oczywiste, że naród niemiecki przeżyć musi głęboką rewolucję moralną.

Dlatego z niepokojem katolicka opinia światowa spogląda na Niemcy i tamtejszy obóz katolicki. Jeśli idea przełomu moralnego ma być faktem, pozycje muszą być wyraźnie zajęte. Katolicy niemieccy powinniby po męsku i zdecydowanie wyjaśnić swój stosunek do przeszłości i do aktualnych zagadnień doby obecnej. Przemilczenia i ogólnikowe wymijające deklaracje nie staną się źródłem nowych sił moralnych. Tym bardziej, że we wschodniej części Niemiec obóz lewicowy zdobył się na zdecydowane i śmiałe decyzje o znaczeniu historycznym.

Oczywiście wystrzegać się należy pochopnych uogólnień. Jednakże na tak ważkim kongresie, zbierającym się w imię tak zasadniczych haseł, zagadnienia te powinnyby się jakoś wyraźnie zarysować. A że tak nie było — nie wiele mamy powodów do radości.

M. J.

LIST Z NIEMIEC

Sierpniowy numer „Esprit" zamieszcza korespondencję Waltera Dirks'a długoletniego uczestnika walki z hitleryzmem, a obecnie redaktora naczelnego „Frankfurter Hefte", dotyczącą obecnego położenia Niemiec: „Uchwały w Bonn i zniesienie blokady Berlina [1]) to dwa wydarzenia osta-

[1]) List ten pisany przed ogłoszeniem Niemieckiej Republiki Ludowej.

tniej chwili, wydarzenia ogromnej wagi tak w skali politycznej jak dla duchowego rozwoju narodu niemieckiego. W niniejszych uwagach zajmę się najpierw odwrotną stroną zagadnienia utworzonego przez politykę zewnętrzną i wewnętrzną, gospodarczą i społeczną — mówić będę o bezrobociu i o krzywej cen i płac — o tym wszystkim, co w języku ekonomistów zowie się „rynkiem", rynkiem, gdzie się kupczy rzeczami i ludźmi — a co, mówiąc bardziej po prostu, stanowi bezpośrednią troskę większości Niemców. W całym niemal świecie współczesnym troski materialne społeczeństw są wielkie. Jeśli w Niemczech większe niż gdzie indziej, to trzeba w tym widzieć nieubłagane skutki przegranej, której ciężar winienby rozłożyć się równomiernie na barki wszystkich bez wyjątku warstw społeczeństwa. Po powszechnej, zdawało się, pauperyzacji trzech pierwszych lat powojennych zbytek pewnych warstw uderzający wszystkich przybyszów z zagranicy, pojawił się najzupełniej nieoczekiwanie, niwecząc znowu nieśmiałe nadzieje na przeprowadzenie reform społecznych, sprawiedliwsze rozłożenie ciężarów, stworzenie lepszego ustroju społecznego. Toleruje się stan rzeczy, w którym powstają sklepy jubilerskie zamiast spółdzielczych magazynów i stołówek, a kawiarnie zamiast domów mieszkalnych — zasłaniając się argumentem, że luksus ten doda bodźca rozwojowi gospodarczemu, że zresztą trzeba się z nim pogodzić jako z nieodłącznym minusem wolności. Proces ten fatalnie świadczy o strukturze i świadomości społeczeństwa niemieckiego, dowodzi bowiem, że rezygnuje ono z koniecznych reform społecznych, całą uwagę zwracając jedynie na naprawienie zniszczeń wojennych.

Sfery rządzące polityką gospodarczą Niemiec nie mają zamiaru zajmować się tym zagadnieniem. Są pewne siebie; powołują się na t. zw. „cud reformy monetarnej", czyli fakt, że pieniądz odzyskał wartość i że od pewnego czasu magazyny znów napełnione są towarem, pochodzącym głównie z ukrytych składów, a ponadto i z produkcji, szybko rozwijającej się w swym pierwszym stadium. (Termin niemiecki „Hort" jest nieco staroświeckim i dość poetyckim wyrazem na oznaczenie ukrytego skarbu: zmodernizowany skarb Nibelungów przybrał 20 czerwca 1948 postać znacznego zapasu radioaparatów, konserw, lekarstw, tkanin, zegarków, aparatów fotograficznych itd.). Sfery rządzące niemiecką gospodarką dumne są, jak z zasługi, ze swej zimnej krwi w okresie zwyżki cen i z ostatnio powstałego ich obniżenia się. Widzą one w tym procesie zwycięstwo zasady liberalnej nad socjalizmem. W istocie zaś chodzi tu o łatwy triumf marki nad tym systemem ekonomicznym, który charakteryzuje zarówno wywołana przez nazistów inflacja, jak też strajk wielkiej liczby producentów i pośredników, jak wreszcie bezskuteczne wysiłki biurokracji, zmierzające do znalezienia wyjścia z obu tych sytuacji na drodze ustawodawczej.

Czy jednak naprawdę można mówić o obniżce cen? Dotyczy ona właściwie tylko przedmiotów zbytku. Po reformie monetarnej intensywna wymiana gospodarcza rozwinęła się w kołach zarabiających na sprzedaży towarów „zmagazynowanych". Obieg pieniędzy tym bardziej sprzyjał luksusowym wydatkom, że część zysków, jako pochodzącą z nielegalnego źró-

dła trzeba było ukrywać przed skarbem państwa i nie łatwo ją było użyć na normalne, rentowne inwestycje. Ten nowy pieniądz, krążący początkowo trochę nielegalnie i trochę gorączkowo, ze sfery przedmiotów zbytku zaczął stopniowo przenikać w normalne dziedziny gospodarki; to tłumaczy obniżkę podbijanych dotąd przez nadmierny popyt cen towarów luksusowych. Natomiast koszta życia codziennego od czerwca 48 r. do marca 49 nie tylko nie obniżyły się, lecz przeciwnie, znacznie podniosły. Syndykaty zdały sobie sprawę, że podwyższenie płac nominalnych nie poprawi sytuacji, bo wywoła natychmiastową i nieproporcjonalną zwyżkę cen, bardzo dotąd ruchomych, że natomiast można zaatakować zło od strony właśnie cen. Toteż na długie miesiące przyjęły zasadę zamrożenia płac, zadowalając się minimalnymi jedynie poprawkami. To powinno było pociągnąć za sobą współudział pracowników najemnych i konsumentów w ustaleniu cen. Ale sfery rządzące odrzuciły tę możliwość, nie tyle ze złej woli, co w wyniku swoich zażyłych stosunków z klasą przemysłu i handlu i związku swego z ideologią, która głosi, że ceny są wytworem rynkowych stosunków między podażą a popytem, a płace mieszanym wytworem procesów rynkowych i politycznych umów między pracodawcą a najemnikami.

Skutki nie dały na siebie czekać: stopa życiowa większości robotników i znacznej części urzędników obniżyła się, pozwalając im obecnie na zaspokajanie najpierwszych tylko potrzeb; podaż, mimo pozornie sporych rozmiarów, jest ciągle jeszcze niedostateczna, gdyż wprawdzie dzięki dość aktywnej produkcji warstwy zamożniejsze mogą wreszcie zaspokoić swe potrzeby, lecz dla warstw mniej uprzywilejowanych towary te są niedostępne; wskutek stałego zmniejszania się konsumpcji kiełkujący kryzys sięga wielu gałęzi produkcji; bezrobocie, już i teraz znaczne, stale się powiększa (6—16% pracowników najemnych); bezrobocie ukryte, wymykające się wszelkim statystykom urzędowym, ma zasięg o wiele większy; rażące różnice poziomów zamożności stają się źródłem nabrzmiewających coraz mocniej konfliktów klasowych.

Wszystko to jednak nie wystarczy, jeśli się chce dokładnie określić panujące nastroje. Oficjalny nastrój jest pełen optymizmu; ufa się mechanizmowi rynkowemu i mającej nadejść pomyślnej koniunkturze ogólnoeuropejskiej: liczy się na lojalność i pokojowe usposobienie syndykatów i zadowala się rozwijaniem, na wzór angielski, systemu masowej produkcji tanich towarów, tzw. produktów „jedermann" — w czym zresztą czuć naśladownictwo i co dotąd nie dało pomyślnych rezultatów.

Jeśli nawet pomyślna koniunktura gospodarcza nadejdzie naprawdę, i Niemcy będą mogły ją wykorzystać zanim rozjątrzy się ukryty kryzys społeczny, być może, że naród niemiecki długie lata pozostanie nieświadom nie wykorzystanych w obecnym stadium nędzy i doświadczeń sposobności: możności oczyszczenia wewnętrznego, przeprowadzenia sprawiedliwego rozdziału ciężarów, dojścia do sprawiedliwości i wolności. Konflikty, które dziś usiłuje się odroczyć, wybuchną później w zmienionych warunkach.

Elita społeczeństwa zdaje sobie sprawę z tej klęski. Czuje się teraz bardziej nieszczęśliwa niż za czasów hitleryzmu, gdyż wówczas zostawała przynajmniej nadzieja, że razem z wolnością powstanie nowy, zupełnie inny świat. Elita i z nią razem szerokie koła widzą dobrze przegraną biurokracji i kierownictwa politycznego, które zdobywa się od czasu do czasu na mniej więcej stosowne posunięcia tylko dzięki nielicznym rozumnym jednostkom, walczącym o to ze wszystkich sił w najbardziej niedogodnych warunkach. Normalnie zaś czynione są tylko takie posunięcia, których ogólny schemat nakreśli wola władz okupacyjnych: to, czego niepodobna uniknąć, staje się słuszne i właściwe. Najlepsi Niemcy pełni są niepokoju, a zarazem najczęściej kompletnie zdezorientowani. Wielu z nich ulega znów tak typowej dla Niemców pokusie ucieczki w świat wewnętrzny: szukania schronienia w Kościele lub świecie sztuki; wielu ma ochotę pogrążyć się bez reszty w obowiązkach zawodowych i sprawach swego życia prywatnego, pozostawiając politykę ambitnym miernotom, demagogom i biurokratom, słowem grupie ludzi, których swym sądem wewnętrznym potępili.

Interesujące będzie przyjrzenie się w takim kontekście niektórym oznakom niepokoju. Pewna liczba młodych polityków, która nie uległa desperackiej pokusie wewnętrznej emigracji, usiłuje odnowić system polityczny, wlać nowe życie w partie, — próbuje prowadzić „politykę adoktrynalną", wywieszając obce zwykłym politykom równoległe hasło rewolucji i tolerancji. Taki jest program „Deutsche Union", zgrupowania pragnącego stać na terenie ponadpartyjnym i skupiającego głównie przybyszów z prawicy i centrum, lecz także i z socjalnej demokracji. Pragnie ono stać się miejscem kontaktu i współpracy młodych polityków ze wszystkich partii, miejscem, gdzie by wypracowywano politykę niemiecką w całym tego słowa znaczeniu. „Unia" nie spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem ze strony jakiejkolwiek partii; każda widzi w niej teren konspirowania swoich własnych elementów opozycyjnych z takimiż z obozów przeciwnych — być może, że w tych stosunkach „zgromadzenie" to samo przekształci się w partię. W takim wypadku „Deutsche Union" musiałaby się liczyć ze słusznym po części zarzutem wysuwania haseł nacjonalizmu i uprawiania swego rodzaju romantyzmu społecznego. Nie można też nie dostrzegać innej charakterystycznej cechy tego zgrupowania: jego konserwatyzmu neo-nacjonalistycznego i nowo-mieszczańskiego, który je zbliża do odłamu „młodych konserwatystów" angielskich.

Za ciekawy zarodek jakiejś przyszłej grupy politycznej można też uważać anglosaski w swych początkach ruch pod nazwą „Réarmement Moral". Zdaje się on stanowić oparcie dla wielu polityków i dostarczać im mocniejszych podstaw niż te prowizoryczne, na których się dotąd opierali. Jak dotąd nie dało to jednak żadnych konkretnych rezultatów na terenie polityki niemieckiej i zdaje się, że powodzenie tego ruchu należy uważać za jeszcze jeden symptom niepewności, w jakiej pogrążony jest naród niemiecki".

tłum. J. G.

ZIEMIA ŚWIĘTA W NOWYCH WARUNKACH

Kościoły w Izraelu

Najświeższe wydarzenia w Palestynie wywarły daleko idący wpływ na sytuację Kościołów chrześcijańskich w tym kraju. Objawia się to już czysto zewnętrznie faktem, że kościoły podczas nabożeństw są często prawie puste; jest to następstwem masowej ucieczki chrześcijan Arabów, która pozbawiła kościoły conajmniej połowy wiernych. Amerykański dziennik „*The Christian Science Monitor*" odnośnie do tego problemu podaje, że z ogólnej liczby 65 000 palestyńskich chrześcijan około 30.000 zbiegło. Pozostali należą do różnych chrześcijańskich kościołów; przebywa więc jeszcze w Palestynie około 15.000 grecko-katolickich oraz po 7 500 rzymsko-katolickich i grecko-prawosławnych chrześcijan; poza tym żyje tam też jeszcze 2 500 maronitów, 1.500 protestantów i 1 000 armeńczyków; istnieje ponadto kilka pomniejszych grup syryjczyków, koptów, prawosławnych Rosjan i innych wyznań. Z wyjątkiem około 500 chrześcijańskich kapłanów, prawie wszyscy palestyńscy chrześcijanie są Arabami.

Przeważna ilość kościołów czyni obecnie starania o sprowadzenie swoich zbiegłych wiernych. Więc maronicki arcybiskup z Beirutu, Moubarak, który wsławił się na Bliskim Wschodzie przez propagowanie chrześcijańsko-żydowskiej przyjaźni oraz stworzenie wspólnego frontu przeciw mahometanom, wespół z maronickim patriarchą Libanu, Antoine Aridą, wystosowali do prezydenta i premiera państwa Izrael prośbę o szybką repatriację uchodźców. Podobnie Armeńczycy usilnie zabiegają o repatriację swoich współwyznawców; przedłożyli oni rządowi listę, obejmującą 6 000 zbiegłych, z prośbą o umożliwienie im powrotu. Katolickie kościoły dotąd jeszcze nie poczyniły w tym kierunku żadnych oficjalnych starań o repatriację swoich współwyznawców. Trudny jest ten problem dla grecko-prawosławnego kościoła, gdyż na miejscu pozostał zaledwie jeden duchowny reszta zbiegła. W następstwie takiego stanu rzeczy np. generalny konsul grecki na Jerozolimę wobec braku wyższych dostojników kościelnych musi sam reprezentować grecko-prawosławny kościół przy rządzie państwa Izrael.

Dalszym trudnym do rozwiązania problemem jest walka kościołów o zwrot mienia zajętego podczas działań wojennych. Jak dotąd prawie wszystkie ziemskie posiadłości zwrócono prawowitym właścicielom, tylko sprawa zwrotu dóbr kościelnych w miastach nie jest jeszcze uregulowana.

Panowanie Tory w Izraelu?

„Stosunek religii do państwa w Palestynie jest palącym zagadnieniem naszej społeczności" — pisał niedawno Schalom Ben Chorin z Jerozolimy, w zurychskim czasopiśmie „Judaica", „Ultra prawowierny" i „wolnomyślny" — oto określenia odłamów, które przeciwstawiają się sobie, jako dwa całkiem odrębne światy. Trudno dziś przewidzieć, w jaki sposób uda się stworzyć jako tako znośną syntezę z dwóch tak ze sobą

sprzecznych elementów, jakimi są teza ortodoksów, żądająca: „Panowania Tory w Izraelu" oraz antyteza wolnomyślnych, domagająca się: „absolutnej wolności sumienia i radykalnego rozdziału państwa i religii". Na razie udało się skrajnie lewicowej partii robotniczej tyle uzyskać, że przy spisie ludności wolno było każdemu w rubryce pod „religia" wpisać „bezwyznaniowy" zamiast „żydowska".

Jest to nowość mogąca spowodować bardzo daleko idące skutki. Oto zjawia się Żyd, który nie wyznaje religii żydowskiej, zato pod względem narodowym chce nim być stuprocentowo. Jeden krok naprzód wystarczyłby, aby ci bezwyznaniowi Żydzi zarzucili obrzezanie. Na mocy żydowskiego prawa byłoby małżeństwo takich nieobrzezanych żydów z żydówkami małżeństwem mieszanym. A dalej: jeżeli może istnieć prawomocnie Żyd bez religii, to jest też do pomyślenia Żyd chrześcijanin.

Z drugiej strony istnieje odłam ortodoksyjny, który chce Torę ogłosić jako prawo państwowe, a także domaga się panowania Tory we wszystkich dziedzinach życia. Przy czym prawo Tory jest tak ułożone, że nie dopuszcza różnicowania między przepisami religijnymi, obyczajowymi i prawnymi. Według prawa Tory zatem spożycie kwaśnego chleba w święto Paschy, zdrada małżeńska i morderstwo, stoją na tym samym poziomie. Wszystkie trzy rodzaje przestępstwa są zbrodniami zasługującymi na karę śmierci. W obliczu takich trudności istnieje tendencja rozwiązania problemu przez rozdział kościoła i państwa. Lecz o ile chrześcijaństwo rozdział kościoła i państwa w założeniu swoim dopuszcza, o tyle judaizm z góry był pomyślany jako religia państwowa, zorganizowanego państwa wyznaniowego.

Dr Abraham J. Feldman oświadczył na konferencji amerykańskich rabinów (Central Conference of American Rabbis), że liberalne żydowskie synagogi w państwie Izrael uskarżają się na brak swobód religijnych. Między innymi nie wolno w nich udzielać ślubów bez kontroli ortodoksyjnych Żydów.

Weizmann

Międzynarodowy Katolicki Uniwersytet we Fryburgu (Szwajcaria) odnowił prezydentowi państwa Izrael, Chaimowi Weizmannowi dyplom doktorski, uzyskany przez niego przed 50 laty na wydziale przyrodniczym. Poza licznymi uczonymi oraz członkami korpusu dyplomatycznego w uroczystości tej wziął też udział biskup fryburski Mgr. Charrière.

Prezydent Weizmann do swego podziękowania dodał na specjalne życzenie referat w języku niemieckim o stosunku państwa Izrael do Kościoła rzymsko-katolickiego oraz o stanowisku zajętym przez jego rząd odnośnie do problemu Miejsc Świętych. W oświadczeniu swym zaznaczył między innymi: od chwili powstania państwa Izrael uświadamialiśmy sobie, że musimy dbać o bezpieczeństwo Miejsc Świętych. Dziś między naszym rządem a Misjami panują bliskie i przyjazne stosunki. Wiadomo, że Narody Zjednoczone nie powzięły jeszcze decyzji w sprawie Miejsc

Świętych. Rząd Tel Avivu przedłożył w tej kwestii bardzo ściśle sprecyzowane wnioski, oparte na syntezie słusznych uprawnień zarówno chrześcijaństwa jak i państwa Izrael. Rząd Izraela skłonny jest do udzielenia gwarancji dotyczących zabezpieczenia wolnego dostępu do wszystkich Miejsc Świętych, położonych w obrębie żydowskiego sektora Jerozolimy oraz na reszcie terytorium państwa Izrael. Rząd będzie się czuł bardzo szczęśliwy, jeżeli w tej kwestii międzynarodowa umowa będzie mogła dojść do skutku. Zarówno międzynarodowe zarządzenia kontrolne jak i przez państwo Izrael przyrzeczone gwarancje będą napewno korzystne zarówno dla interesów chrześcijan jak i państwa Izrael. Interesy te dadzą się bardzo łatwo uzgodnić.

Plan umiędzynarodowienia Jerozolimy.

Komisja Rozjemcza Narodów Zjednoczonych dla Palestyny, obradująca w Lozannie, przyjęła projekt ustawy dotyczącej utworzenia stałego międzynarodowego zwierzchnictwa (Regime) dla okręgu Jerozolimskiego; projekt ten ma być przedłożony na plenum konferencji Narodów Zjednoczonych.

Terytorium Jerozolimy ma stanowić miasto łącznie z okolicznymi wioskami. Nowością byłby przede wszystkim podział na strefy żydowską i arabską, których granice pokrywałyby się z linią demarkacyjną zawieszenia broni. Obie strefy mają być zdemilitaryzowane i neutralne. Do zarządu tymi terenami — o ile statut nie oddaje go w ręce władz międzynarodowych uprawnieni są Żydzi i Arabowie, którzy jednakowoż mają tylko prawo do tworzenia organów administracyjnych i użyteczności publicznej, koniecznych dla zarządu miastem. Stan policji nie ma przekraczać 500 ludzi.

Ponad zarządami stref stałby komisarz wyznaczony przez O. N. Z., którego głównym zadaniem byłaby ochrona Miejsc Świętych i zapewnienie dostępu do nich. Dalej kontrolowałby on demilitaryzację i neutralność okręgu, jak również dbałby o poszanowanie praw mniejszości. Przeciw naruszeniu przepisów komisarz mógłby wnieść skargę, do projektowanego w Jerozolimie sądu międzynarodowego. Oprócz tego mógłby stworzyć tymczasową własną straż dla ochrony 88 Miejsc Świętych. Przewiduje się też trybunał mieszany dla rozstrzygnięcia spraw cywilnych mieszkańców różnych stref. Zagwarantowanoby też dostęp do miejsc kultu chrześcijanom, żydom i mahometanom. Jak podaje *United Press*, ministerstwo spraw zagranicznych Izraela odrzuciło ten kompromisowy plan: jako uzasadnienie podano że nie może powstać w Jerozolimie żaden stały reżim, dopóki zasadnicza kwestia niepodległości nie zostanie rozwiązana. Komisja Rozjemcza przyjęła tę odmowę ze zdumieniem, wobec faktu, że projekt umiędzynarodowienia tych terenów wyklucza oderwanie ich czy to od Izraela czy od Transjordanii, poprzestając na opiece i nadzorze międzynarodowym.

E. G.

Z NOWOŚCI NAUKOWYCH

Gigantyczny teleskop na Mount Palomar, (o którym pisaliśmy w nr. 9 „Znaku") już wkrótce ma być oddany do użytku uczonych. Pierwsze próby wykazały, że pięciometrowej średnicy soczewka zdradza jeszcze w doszlifowaniu odchylenia rzędu dziesięciomilionowych centymetra. Wobec tego części zewnętrzne soczewki — złożonej ze ściśle dopasowanych sektorów — odjęto celem doszlifowania. Praca trwała pięć miesięcy i teleskop ma być uruchomiony już na początku 1950 roku. O ile oczywiście jak sądzi dyrekcja obserwatorium, osiągnięto już „powierzchnię tak zbliżoną do doskonałości, jak tylko jest to możliwe".

Zasięg teleskopu przewyższa dwukrotnie zasięg dotychczasowego najpotężniejszego „oka" na Mount Wilson. Pierwsze fotografie dokonane na Mount Palomar w styczniu 1949 wskazują, jak podaje prasa, że widoczność osiągnięta pozwala się spodziewać ustalenia rozmiarów systemu gwiezdnego, którego częścią jest nasz system planetarny.

W listopadzie 1949 dr Wendell J. S. Kreig, profesor neurologii uniwersytetu w Evanston (Ill) podał do wiadomości wyniki doświadczeń, polegających na drażnieniu różnych połaci mózgu prądem elektrycznym. Prąd doprowadzony do tylnych części mózgu — podaje prasa, bez bliższego sprecyzowania punktu — wywołuje efekt psychiczny błysku światła. Otwierają się tu możliwości nowego systemu czytania pisma dla niewidomych i słuchania słowa dla głuchych: przez zastosowanie takiego czy innego systemu sygnalizacji elektrycznej; a także, twierdzi prof. Kreig, paraliż na podłożu nerwowym leczyć będzie można przez drażnienie prądem centrów ruchowych mózgu.

Rzymski „Instytut Patologii Książek" w ostatnich miesiącach leczył, a raczej „wskrzeszał" setki bezcennych białych kruków, zniszczonych w klasztorze Monte Cassino. Instytucja ta, „szpital książek", o światowym zasięgu działania, zalicza do swoich słynnych „pacjentów" m. in. Kodeks cesarza Justyniana z VI wieku, rękopis wyblakły aż do nieczytelności, który laboratorium Instytutu przy użyciu odpowiednich chemikaliów przywróciło nieomal do pierwotnego wyglądu.

Próby kolorowej telewizji — pierwsze z udziałem szerszej publiczności w Stanach Zjednoczonych w listopadzie 1949 — dały pozytywne wyniki. Obserwatorzy byli zdania, że widzom łatwiej jest śledzić pokaz barwny niż czarno-biały. Godzina dziennie kolorowej telewizji ma być odtąd wprowadzona do programów trzech korporacji radiofonicznych.

Z. K.

TREŚĆ ZESZYTU:

Str.

JACQUES MARITAIN: PROBLEM KRÓLESTWA BOŻEGO . 521

WACŁAW BOROWY: O WIERSZACH RELIGIJNYCH MICKIEWICZA 531

JERZY ZAWIEYSKI: KONIEC UCIECZKI 548

ZOFIA NOSALEWSKA: DRAMAT CHRZEŚCIJAŃSKI CLAUDELA 573

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Ks. Eugeniusz Dąbrowski — Anno Santo 584

Maria Morstin-Górska — Dwie postacie kobiece francuskiego Ruchu Oporu 589

Japonia czci św. Franciszka Ksawerego 603

73 Katholikentag 607

List z Niemiec 609

Ziemia Święta w nowych warunkach 613

Z nowości naukowych 616

DO CZYTELNIKÓW: Trudne warunki finansowe zmuszają Redakcję do nowej podwyżki prenumeraty. Od stycznia 1950 r. tj. od numeru 22-go prenumerata mies. „Znak" wynosić będzie zł. 420, za poszczególny numer zł. 150; prenumerata wspierająca pozostanie w wysokości zł. 900. Podwyżka ta jest podyktowana koniecznością i mamy nadzieję, że będzie z wyrozumieniem przyjęta przez czytelników, którzy dali nam tak wiele dowodów życzliwości.

Redakcja

Biblioteka w Krakowie
„PAX" w Warszawie

IN HOC
SIGNO
VINCES